William James

PRAGMATISMO

A cura di Sergio Franzese

Nino Aragno Editore

Titolo originale:
Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking

Tradotto da:
Sergio Franzese

© 2007 Nino Aragno Editore

sede legale
Via P. Mascagni, 14 - 20122 Milano

sede operativa
Strada Santa Rosalia, 9 - 12038 Savigliano
tel. / fax 0172.21085

ufficio stampa
tel. 02.34592395 - fax. 02.34591756

e-mail: info@ninoaragnoeditore.it
sito internet. www.ninoaragnoeditore.it

INDICE

PRAGMATISMO

INTRODUZIONE

Pragmatism, pubblicato nel 1907, è il testo revisionato per la stampa del ciclo di lezioni dedicate all'esposizione sistematica del pragmatismo, tenute da William James come Lowell Lectures tra il 14 novembre e l'8 dicembre 1906 e poi replicate alla Columbia University tra il gennaio e il febbraio del 1907. Apparentemente 'facile' nella sua forma colloquiale da conferenza popolare, e finanche un po' prolisso nell'uso di esempi e citazioni, *Pragmatism* è in realtà un'opera complessa che raccoglie e sintetizza terminalmente le principali linee di pensiero e di ricerca della filosofia di James. A partire dalla prima formulazione del principio pragmatista da parte di C.S. Peirce negli anni giovanili del Metaphysical Club, il tema del pragmatismo attraversa tutta la produzione jamesiana, unitario e coerente nella sua linea principale di sviluppo, ma arricchito ad ogni nuova tappa di ulteriori articolazioni e sviluppi. Dall'articolo *Quelques considérations sur la méthode subjective* (1878) per la «Critique Philosophique» di Renouvier – dove si esplicitava il carattere volontaristico e teleologico della conoscenza, progressivamente rafforzato dagli studi psicologici sulla coscienza come funzione selettiva e dipendente dagli interessi individuali – al capitolo XXI dei *Principles of Psychology* sulla percezione della realtà, dove, sulla scia di Brentano, si poneva l'equivalenza tra credenza e giudizio di realtà, definendo la realtà come relazione eminentemente pratica e interessata tra la coscienza e il mondo: reale è tutto ciò che fa appello alla nostra attenzione in quanto oggetto

interessante o possibile della nostra azione. Teoria della credenza che sostiene la formulazione di poco successiva della dottrina della «volontà di credere» in *The Will to Believe* (1896), il più famoso, forse, e il più discusso dei saggi jamesiani, in cui si afferma il diritto di assumere come vera una credenza su basi emotive e volontarie in quei casi in cui nessuna prova efficace può essere assunta a favore o contro. Un'importante tappa verso la formulazione della versione jamesiana della teoria pragmatista della verità.

Centrale in questo percorso appaiono due saggi, pubblicati a distanza di dieci anni l'uno dall'altro, *On the Function of Cognition* (1885) e *The Knowing of Things Together* (1895) che rappresentano la comune radice della riflessione gnoseologica di James, che approderà un decennio dopo, attraverso la critica della nozione di intenzionalità di Brentano e delle insufficienze del fenomenismo, alla formulazione dell'empirismo radicale (*Essays in Radical Empiricism*, 1904) e quindi all'esposizione organica del pragmatismo in *Pragmatism*.

La relazione tra empirismo radicale e pragmatismo è posta in forma problematica nella prefazione a *Pragmatism*, dove James afferma che, a scanso di equivoci, non c'è alcuna relazione logica necessaria tra pragmatismo ed empirismo radicale e ognuna delle due dottrine può essere abbracciata separatamente dall'altra. *Pragmatism* si apre così all'insegna di una provocazione lanciata ai suoi interpreti futuri, i quali a onor del vero non hanno mancato di raccoglierla, innescando un dibattito ancora corrente su quanto e come le due dottrine e più specificamente i due testi siano correlati. Sembra plausibile comunque che l'indicazione di James valesse per i suoi lettori, ma non per se stesso per il quale pragmatismo ed empirismo radicale sono strettamente correlati e concretamente uniti dalla cerniera concettuale fornita dalla nozione della «funzione conduttrice» dei concetti nel processo di esperienza elaborata nei due saggi del 1885 e del 1895. Il fatto stesso che James riconoscesse al saggio sulla funzione della cognizione un valore unico nell'enunciazione della teoria pragmatica della verità, al punto di ripubblicarlo in *The Meaning of Truth* (1909) tra i testi intesi a chiarificare il significato di *Pragmatism*, sembra attestare *a parte ante* quantomeno la comune matrice delle due dottrine e quindi lo stretto rapporto di parentela che esse avevano per il loro autore. Per altro verso, lo stretto parallelismo che i passi di *Pragmatism* mostrano con quelli analoghi degli *Essays*, – quando si tratti di esporre la nozione di verità e come questa eserciti la sua funzione guida nel processo di conoscenza, o anche quando si tenti di descrivere il mondo come una rete di relazioni molteplici che l'esperienza percorre in varie direzioni – sembrano chiudere il cerchio *a parte post*, la teoria pragmatista della verità presuppone la gnoseologia dell'empirismo radicale.

Al tempo stesso l'indicazione jamesiana non può essere ingannevole e il suo significato deve risiedere in una distinzione di diverso genere che deve essere rintracciata tra le due teorie. L'empirismo radicale è una dottrina gnoseologica estremamente tecnica e per addetti ai lavori, che tenta di risolvere problemi specifici legati alla *Erkenntnistheorie* kantiana e postkantiana e al fenomenismo, mentre apre un dialogo, non sempre facile, con il neo-realismo logico, con la logistica e con l'empiriocriticismo. Che un tale orizzonte problematico sia sullo sfondo di *Pragmatism* è certo, ma è altrettanto certo che non è questa l'area tematica di cui *Pragmatism* si occupa, così come non è questo il senso e lo scopo del pragmatismo; pertanto James ha ragione, le due dottrine non devono necessariamente essere abbracciate insieme e si può essere pragmatisti senza impegnarsi in complesse analisi gnoseologiche.

La tradizione critica a partire dal primo grande interprete di James, R.B. Perry, individua nell'aspetto metodologico e nella teoria della verità i momenti essenziali del pragmatismo jamesiano e, conseguentemente, i temi conduttori di *Pragmatism*. Tuttavia metodo e verità, uniti alla specificità dei temi trattati – monismo e pluralismo, sostanza, anima, libertà, umanismo, religione – portano ad individuare nella metafisica il tema di fondo di *Pragmatism* e l'intento primario del pragmatismo di James che, con grande sgomento di Peirce, si applicava costantemente a quegli oggetti di carattere morale o metafisico, ovvero a quegli eventi di carattere unico e irripetibile, per i quali nessuna regolarità statistica o generalità era rintracciabile.

Pragmatism, quindi, come testo di metafisica o di metafisica negativa. L'ipotesi, che trova importante sostegno nelle note per il corso di metafisica (*Philosophy* 9) tenuto da James nell'anno accademico 1905-1906, le quali mostrano temi e argomenti analoghi a quelli poi esposti in *Pragmatism* nello

stesso anno, appare comunque plausibile a condizione che si intenda la metafisica in senso soggettivo, ossia kantianamente, come indagine critica sulle condizioni di possibilità dell'esperienza, ossia sulle sue modalità di costruzione. In tal senso il pragmatismo è un metodo; non un metodo della conoscenza, ma piuttosto un metodo del pensare e quindi, corrispondentemente, una metafilosofia o, se si preferisce, una critica del fare filosofia come attività specifica e caratteristica dell'uomo nella relazione con il suo ambiente. Tale relazione è definita da un punto di vista antropologico filosofico dal primato dell'azione, ossia dalla necessità ineludibile di agire per quel vivente il cui apparato nervoso «non è altro che una macchina per la conversione degli stimoli in reazione» e la cui vita intellettuale, posta su un fondamento emotivo, animata e organizzata da desideri e interessi, «non è altro che la sezione centrale di tale macchina».

Bisogna sottolineare questa centralità, di matrice antropologica, dell'azione nella considerazione del pragmatismo jamesiano, riconosciuta sia pure criticamente da Peirce nella voce «Pragmatism» scritta per il dizionario Baldwin, se non si vuole perderne la peculiarità e la novità: James rompe con una millenaria tradizione filosofica platonico-cartesiana, intellettualista e contemplativa, che vuole l'argomentazione filosofica circoscritta all'ambito logico-concettuale per inserire l'azione concreta, particolare, materiale come parte dell'argomentazione. Un'azione può essere certo la conclusione logica di un ragionamento, lo aveva già affermato Aristotele con la teoria del sillogismo pratico, ma la possibilità di utilizzarla come argomento è prerogativa peculiare del pragmatismo, che senza di essa si riduce ad un paradossale, e alquanto mistificante, gioco concettuale. Il rapporto tra azione e ragione, così, si ribalta e il primato della ragion pratica si trasforma nello scandalo filosofico del pensiero strumentale, o del sentimento della razionalità.

Questa impostazione del discorso filosofico la si può accettare o rifiutare, ma è qui che interviene la critica filosofica pragmatista: una tale accettazione o un tale rifiuto dipendono esclusivamente dalla propria visione del mondo e dal proprio temperamento filosofico, non possono dipendere da una dimostrazione o da una confutazione logiche, ossia universali e

necessarie, ma solo da una inclinazione fondamentalmente etica o estetica rispetto ad una certa immagine del mondo e del filosofare; insomma è un fatto di gusti personali, rispettabilissimo, ma comunque puramente idiosincratico e in ultima analisi non suscettibile di migliore giustificazione.

Inizia così, nella prima conferenza di *Pragmatism* l'attacco alla metafisica nella sua forma esplicita, il razionalismo o l'intellettualismo, e nella sua forma criptica, l'empirismo o il positivismo, riportati alla loro matrice temperamentale, e allo stile generale del fare filosofia come sforzo di costruire argomentazioni logiche inoppugnabili per delle visioni del mondo che non hanno un fondamento logico, ma piuttosto emotivo, etico o estetico. Se la storia della filosofia, come afferma provocatoriamente James, non è altro che la narrazione del permanente scontro tra due tipi di temperamento – quello razionalista e quello empirista – questa narrazione è però incompleta se non vi si include, come più accortamente faceva Sesto Empirico, un terzo tipo di temperamento, quello zetetico, o pragmatista, consistente in una «capacità» o «atteggiamento mentale» che oppone continuamente le percezioni ai giudizi in qualunque modo possibile, perché la ricerca della verità gli sembra primaria e in qualche modo più desiderabile rispetto a qualsiasi verità acquisita. In un certo senso, pragmatisti si nasce, e il pragmatismo non è una dottrina, ma appunto un metodo, ossia uno stile di comportamento intellettuale per chi ama cercare sempre un'altra prospettiva.

È su questo particolare punto che James si incontra con Papini nella definizione del significato del pragmatismo come stile e atteggiamento di un filosofare 'antifilosofico' che trova problematica, se non esplicitamente insensata, ogni pretesa di invocare un assoluto, un principio, un «essere», una divinità come fondamento incrollabile delle proprie proposizioni, ossia come criterio e garanzia della Verità. Nel pragmatismo, almeno in questa versione, quindi, l'attenzione all'effettualità dell'esperienza è inseparabile dall'iconoclastia filosofica, dall'ironia scettica, dal gusto divertito e provocatorio di ribaltare il piano, di mescolare le carte, di aprire il giocattolo concettuale, per andare a vedere cosa c'è dentro, sempre che qualcosa ci sia. Non si tratta tuttavia di un divertimento fine a se stesso, ma piuttosto di un preciso impegno a scongiurare la chiusura o l'arresto del pensiero sui binari morti del dogmati-

smo, della scolastica accademica, del sistema onnicomprensivo e autogiustificantesi.

Questo spirito seriamente irriverente è alla radice stessa del pragmatismo, in quelle riunioni del Metaphysical Club – chiamato ironicamente così perché il suo scopo principale, appunto, era la critica della metafisica nelle sue varie manifestazioni – in cui la nuova generazione di rampanti intellet-tuali harvardiani cercava di aprire nuove strade alla nascen- te cultura americana, fuori dal predominio teologico delle chiese.

Così, il pragmatismo, ci dice James, come già lo scetticismo antico, è un metodo per eliminare le dispute metafisiche, o 'filosofiche', se per filosofia si intende la perpetuazione di un «giuoco delle perle di vetro», il cui unico esito effettivo è la gratificazione intellettuale gratuita dei suoi giocatori, «pensatori filistei e ben pasciuti», i quali speculano sul mondo senza mai preoccuparsi di cosa significherebbero le loro speculazioni in termini di esistenza di individui reali, se mai queste dovessero effettivamente tradursi in realtà quotidiana. Il pensiero, anche quello filosofico, è un potente strumento di interazione con il mondo, nella misura in cui manca l'aggancio con il mondo è uno strumento inutile o un giocattolo, e come tale finisce per essere trattato da chi con il mondo deve interagire effettivamente.

Il pragmatismo elimina dispute metafisiche oziose e «interminabili», che sono tali non per incapacità di chi le tratta, ma – come osserva G. Bird – perché per loro natura non possono avere termine, perché il loro oggetto non appartiene o non è riconducibile al campo di esperienza umano. In termini jamesiani, perché si tratta di un conflitto tra supercredenze (*overbeliefs*) non suscettibile di una risoluzione su base controfattuale. Il metodo pragmatico agisce qui in due modi differenti: rintracciando, se c'è, il significato in termini di esperienza del contrasto metafisico, e quindi ridirezionando la disputa su oggetti commisurabili secondo criteri empirici, oppure scoprendo che non esiste un effettivo oggetto pratico del contendere e quindi licenziando la disputa come ozioso *divertissement* intellettuale o come questione «senza senso», in ogni caso niente su cui valga effettivamente la pena di perdere tempo ed energie, se si ha di meglio da fare.

In tal senso, si può dire, richiamando una *vexata quaestio* dell'esegesi pragmatista, il pragmatismo, nella sua veste metodologica, funziona per James, come teoria del significato, approssimativamente nel senso in cui lo aveva inteso Peirce con la sua formulazione originale, secondo la quale il significato di un concetto erano gli effetti pratici «concepibili» di quel concetto. Che tale teoria dovesse, per James, andare oltre l'intenzione di Peirce per trasformarsi da teoria del significato in una teoria della verità era uno sviluppo la cui necessità si mostrerà in seguito.

Con questa teoria del significato che costituisce il fulcro del metodo pragmatico, James affronta alcuni problemi metafisici classici, che ad una rapida analisi si rivelano essere grosso modo gli stessi di cui Kant si era liberato nella dialettica trascendentale della prima *Critica*, concludendo già a sua volta sull'impossibilità di trattarne sensatamente. Il metodo pragmatico rivela qui però una diversa fecondità legata alla sua peculiare intersezione di ragione teoretica e ragione pratica, individuando il possibile significato pratico di tali dilemmi metafisici e affidando la valutazione delle conseguenze pratiche alle inclinazioni individuali. Il pragmatismo trova il significato delle idee nelle sue conseguenze pratiche future. Così ogni termine del dilemma, se mai questo significhi qualcosa, deve significare praticamente una diversa direzione o modalità di azione futura ed è per queste che bisogna optare. Se su un piano puramente teoretico le dispute metafisiche possono apparire quindi oziose o insensate, nella prospettiva pragmatica è ancora possibile trovare loro un significato in termini di aspettativa futura, ossia di credenza, ossia di piano di azione.

Significato psicologico, si dirà, soggettivo, nel senso più debole di particolare e relativistico. Davvero il significato della questione del libero arbitrio è quello di ammettere che ci sarà una novità nel corso futuro del mondo, così come quello dell'Assoluto è di fornire «vacanze morali», mentre la disputa tra teismo e materialismo non ha altro contenzioso se non una sorta di contrasto estetico sui possibili destini dell'universo? Possibile che il trattamento pragmatico dell'antitesi tra monismo e pluralismo – che James considerava la prima e la più importante delle questioni filosofiche, da cui tutte le altre discendono – serva solo a liberare il mondo dallo spettro del determinismo che assillava il giovane James e a elargire la promessa «migliorista» che ci sono ancora speranze per il destino dell'universo a condizione di mettercisi d'impegno a

farlo andar bene? La conoscenza umana, la metafisica, la filosofia o la scienza – verrebbe di pensare – dovranno pure raggiungere e afferrare un oggetto che costituisca la risposta a tali dilemmi, saranno pure in grado di fornire una verità, anzi la «Verità», sulla natura ultima e profonda del mondo, delle cose, dell'essere, che ci dica, indipendentemente da quello che possiamo o vogliamo crederne, se siamo liberi o no, se il mondo ha una dimensione spirituale o è puro meccanismo materiale, se esiste un'unità ultima che spieghi e giustifichi il corso delle cose o se siamo alla deriva in balia di forze autonome e contrastanti e della casualità.

Appare chiaro qui che il più importante dei problemi metafisici, quello della conoscenza, da cui tutti gli altri dipendono, deve ancora essere affrontato. Si tratta di un problema particolare, che non riguarda come gli altri l'ontologia del mondo o del soggetto, ma piuttosto la relazione tra il soggetto e il mondo, ossia quella relazione originaria e fondamentale da cui per mediazioni successive si originano tutte le altre ontologie. Era questa la dimensione scandagliata nell'analisi gnoseologica degli *Essays in Radical Empiricism*, che qui però viene considerata non ontologicamente, ma metodologicamente, come problema del fare filosofia.

Trattare pragmaticamente il problema della conoscenza, ossia definirne lo status filosofico, vuol dire inevitabilmente indagarne il significato pratico, le conseguenze in termini fattuali, il prodotto. Il pragmatismo si trasforma così necessariamente da teoria del significato in teoria della verità. Il rapporto conoscitivo che intercorre tra soggetto e mondo, se visto dal punto dell'empirismo radicale, o *sub specie aeternitatis*, se si preferisce, può ben essere descritto come l'intersezione di due catene di fatti dei quali l'una prende il nome di soggetto e l'altra di oggetto. In termini pragmatici, tuttavia, ossia in una prospettiva che si colloca già sul versante soggettivo di una coscienza intenzionale e già in presa attiva con il mondo, tale rapporto si concretizza in cognizioni, percezioni o concetti, e queste non possono che essere «vere» o «false».

L'analisi della questione della conoscenza a questo punto si tripartisce secondo i termini del problema: cos'è la conoscenza come attività umana; cos'è la relazione tra il soggetto e il mondo conosciuto, ossia la verità; cos'è la realtà che si conosce, ossia il contenuto della cognizione, e in particolare della cognizione «vera». La pretesa filosofica di una conoscenza in grado di raggiungere la realtà ultima e profonda delle cose si scontra quindi con la genesi evolutiva della conoscenza; le categorie del pensiero sono semplici strumenti concettuali, che essendosi rivelati efficaci si sono sedimentati nelle abitudini mentali dell'umanità al punto da costituire una vera e propria fase di pensiero, quella del *senso comune*, a cui corrisponde un universo di realtà, quello della vita quotidiana, che tali modi di pensiero gestiscono almeno tanto quanto lo costituiscono. La fase dell'esperienza ordinaria, in questo senso, in quanto correlato dell'agire nel mondo della vita quotidiana, assume un valore fondativo degli altri livelli di esperienza. In questa fase si trovano, infatti, delle «verità», alcune delle quali piuttosto inveterate, che funzionano come un potente stabilizzatore delle relazioni con il mondo e come un valido strumento di gestione della vita pratica.

Che tali «verità», però, non raggiungano la realtà ultima lo dimostra la fase scientifica del pensiero che descrive il mondo con categorie diverse senza per questo però raggiungere alcuna realtà ultima; le verità della scienza sembrano mantenere il loro prestigio solo in virtù del potere tecnologico di controllo della natura che sono in grado di offrire. Sono vere, cioè, perché funzionano bene rispetto agli scopi umani, senza per questo, come Mach e Poincaré avevano evidenziato, spiegare alcunché della natura intima delle cose.

La filosofia critica, ulteriore fase del pensiero, anch'essa dotata di categorie e «verità» proprie, indagandone le condizioni, mette in luce i limiti della conoscenza scientifica, ampliando la nostra conoscenza dei processi di conoscenza, senza però al tempo stesso fornire alcuno dei vantaggi pratici che le altre due fasi offrono all'azione umana, fornendo quindi una descrizione astratta e dimezzata della realtà. Nessuno di questi modi della conoscenza, indipendenti tra loro, e ognuno utile a suo modo, ossia in relazione ad alcuni interessi o vantaggi umani, sembra concedere l'accesso ad una realtà ultima assoluta. Soluzione scettica, certo; ma come si chiedeva Emerson nel suo saggio su Montaigne: «Chi proibirà un saggio scetticismo, vedendo che non c'è questione pratica su cui si possa ottenere qualcosa di più di una soluzione approssimata?».

Su questa base la teoria pragmatista della verità non può che affermare che la verità cercata dai filosofi, la «Verità», o è

un altro non-senso metafisico, oppure, se ha un significato, questo deve essere rintracciato nella componente effettuale di un tale concetto, quale essa appare dall'analisi dei modi della conoscenza: vera è quell'idea, quella concezione, quell'immagine che si rivela efficace nell'attuazione delle attività umane, siano esse quelle della vita quotidiana, o della scienza, o della filosofia. In ogni caso è certo che una tale idea è vera solo nella misura in cui soddisfa tale finalità pratica. Riemerge qui la nozione di "funzione guida" dell'idea elaborata in *The Function of Cognition*; vera è quell'idea che ci guida efficacemente dalla sua immagine mentale al darsi del suo contenuto in carne ed ossa, per così dire, o quantomeno «nei suoi dintorni». «Vere» quindi sono tutte le idee che vengono seguite, ossia che danno origine ad una prassi conseguente al significato che viene loro attribuito, proprio nella misura in cui sono messe in atto e fino a quando non si giunga alla presentificazione del loro contenuto o alla scoperta della sua inesistenza, ossia all'ultimo atto del loro processo di verificazione. In tal senso l'azione è un argomento e l'agire, secondo la dottrina della credenza, è la prova fattuale della verità dell'idea quantomeno nella mente di chi la mette in atto. Conseguentemente, il carattere intenzionale della nozione pragmatista di verità comporta un'ulteriore modifica in senso pratico della concezione della verità, secondo cui l'opposto del «vero» non è il «falso», ma l'*irrilevante*, ossia quelle idee che, quali che siano i loro rapporti con i loro contenuti, non ci portano affatto in direzione dell'oggetto significato e cercato.

La torsione semantica del termine «verità», rispetto all'uso tradizionale, è decisamente violenta e provoca, come è noto, reazioni ed incomprensioni altrettanto violente. Se James avesse usato il termine ipotesi, o idea adeguata, una buona parte delle obiezioni, probabilmente, non sarebbe nemmeno sorta. Ma il problema era proprio questo, l'uso del termine ipotesi avrebbe lasciato aperta la distinzione tra ipotesi e verità, mantenendo il pregiudizio filosofico che, accanto alle ipotesi, ci fossero, magari in qualche reame trascendente, delle idee vere in senso assoluto, magari non accessibili, ma nondimeno esistenti e sempre disponibili a far da modello. L'uso volutamente improprio, o quantomeno esageratamente estensivo, del termine «verità» va invece a colpire proprio l'*idolum theatri* della verità come assoluto. Se di una verità si può parlare è quella che ha ogni idea nel momento in cui ci guida nel processo di esperienza e che conserva in ogni momento la sua natura di ipotesi di lavoro: la nozione pragmatista della verità. Piuttosto è la nozione tradizionale di verità come corrispondenza assoluta tra un'idea e il mondo ad essere scorretta e fuorviante, la vera origine di alcuni tra i più grossi abbagli della storia del pensiero umano. Era proprio il termine «verità» che andava revisionato e riappropriato. In tal senso va rivisto il rapporto tra il pragmatismo jamesiano e la nozione di verità come *adaequatio*, che non viene respinta, ma piuttosto ricondotta a modalità possibile del rapporto tra il soggetto e il mondo. Il problema è stabilire in cosa consiste l'adeguamento. Se l'idea «vera» è come la foto di un oggetto, la sua verità consiste nel fatto che si riconosce l'oggetto che si aveva in mente una volta che lo si ha davanti, e in questa misura si può dire che si aveva un'idea vera. Se tuttavia si deve anche adoperare o aggiustare l'oggetto che si aveva in mente è assai probabile che la sua «fotografia» non basti e altri tipi di relazioni, al di là di quella fotografica, devono essere stabiliti perché si possa giungere ad un'adeguata esperienza dell'oggetto. Il problema si complica ulteriormente se la nozione di adeguamento si tenta di applicarla agli oggetti astratti. Quale potrebbe mai essere l'immagine adeguata di un campo magnetico, dell'energia, della proprietà transitiva, della democrazia, del tasso di inflazione? La riflessione jamesiana risente del problema brentaniano delle rappresentazioni senza oggetto e della conseguente critica alla nozione di intenzionalità. Di simili oggetti non si danno rappresentazioni mentali, se non come funzioni matematiche o come schemi pratici di azioni, eventi, conseguenze possibili, o concepibili, che costituiscono tutto il contenuto mentale delle loro idee. Se una definizione è possibile, può essere solo una definizione schematica oppure operativa, ma in entrambi i casi la nozione di adeguamento tra idea e oggetto si è dissolta o si è estesa fino a essere completamente irriconoscibile.

Un simile trattamento della nozione di verità sarebbe quantomeno grossolano e mistificante, come del resto sostenevano e sostengono gli oppositori jamesiani, se si potesse contare almeno su una realtà perfettamente oggettiva e indipendente dai soggetti che la conoscono. Allora la nozione di verità come adeguamento potrebbe mantenere quantomeno

la sua funzione guida, nel senso di spingere ad un avvicinamento progressivo delle nostre idee al loro oggetto; in tal modo si era orientato Peirce, recuperando il realismo scolastico.

Tale soluzione però appare impraticabile. Una tale realtà o è un noumeno inattingibile, e allora poco senso ha tentare di raggiungerla per infinita accumulazione progressiva dei fenomeni, oppure è sempre, solo e comunque una descrizione, secondo le categorie del pensiero umano, di porzioni di realtà selettivamente ritagliate secondo gli interessi, i gusti e le finalità umane: una realtà umana, troppo umana per fungere da parametro assoluto o da traguardo ultimo del processo di conoscenza. L'umanismo di F.C.S. Schiller, che per James esprimeva l'atteggiamento filosofico fondamentale del pragmatismo, colloca il problema della conoscenza all'interno di una dimensione olistica che esclude dal discorso filosofico sulla realtà qualsiasi contenuto che non rientri nell'ambito dell'esperienza umana, la quale è allo stesso tempo cognitiva e costitutiva della realtà. Non perché la realtà sia totalmente plastica e la si possa accomodare ad arbitrio, tutt'altro. La realtà ha un'esistenza autonoma e indipendente, e resiste alle manipolazioni materiali e concettuali a cui la si vuole sottoporre – qui il realismo di James prende le distanze dal pragmatismo magico di Papini – ma è pur vero che se la sua datità, la sua esistenza bruta e anonima, è indipendente dal nostro pensiero, le sue modalità di esistenza sono quelle esplicitate dal trattamento concettuale a cui gli uomini complessivamente la sottopongono: la vita intellettuale degli uomini consiste nella sostituzione dell'ordine percettivo in cui le cose vengono esperite con l'ordine concettuale – dirà poi James in *Some Problems of Philosophy* (1910). La realtà è costituita da un «dato» [*that*] autonomo, indipendente, sensibile, il *tode ti* aristotelico, e da un «cosa» [*what*] che è la nozione umana, concettuale, di quel dato. È questo secondo aspetto che costituisce la realtà di cui ci occupiamo nelle nostre attività pratiche, così come in filosofia; una realtà già sempre concettualizzata, culturale, simbolica, come dirà poi G.H. Mead, e questa realtà è potenzialmente plastica. Senza una realtà indipendente dalla mente dell'individuo la nozione di verità non avrebbe senso, è tuttavia anche vero che la datità delle cose dipende noeticamente dall'esperienza umana nella sua totalità, che è l'unica condizione per cui una realtà e un problema della realtà possano

esistere. Da qui l'importanza di assumere come parti resistenti della realtà il corpo delle «verità» consolidate e sedimentate della specie, che sono appunto la «realtà» come è costituita dal soggetto umano collettivo.

È questo il senso dell'olismo umanista che mira ad escludere ogni ricorso fondazionista ad una realtà transumana e transesperienziale in una rielaborazione della distinzione kantiana tra noumeno e fenomeno: la datità pura è una nozione limite e non significa niente se non, pragmaticamente, che il mondo e l'esistente non si conformano ai desideri individuali e devono essere presi, per così dire, per il loro verso; ogni singolo frammento di realtà acquisito dalla nostra esperienza, tuttavia, è sempre e solo una realtà «per noi», definita secondo concetti, interessi e prospettive umane, e questa è l'unica realtà di cui è legittimamente possibile parlare, un limite invalicabile dell'universo di discorso. «Ogni singola esperienza – affermerà James – poggia su un'altra, ma l'insieme di tutte le esperienze non poggia su niente». Pensiero, realtà e verità costituiscono quindi un unico plesso, l'«esperienza», che non è altro che un nome collettivo per tutto ciò che esiste nello spazio e nel tempo e che designa tutta l'estensione del conoscibile e dell'agibile.

Esito tragico, se non proprio nichilista, che richiude l'esperienza umana su se stessa, facendo della storia del mondo il percorso del «serpente umano» che sinuosamente procede verso un punto terminale che non è una mèta e non è un destino. Diventa a questo punto necessario affrontare l'ultimo e più difficile dei problemi metafisici, ossia Dio. Se la curvatura della sfera di esperienza non può superare i limiti dell'umano, a rigor di logica l'ateismo è l'unica prospettiva apparentemente disponibile, come lo stesso James riconoscerà in una lettera del 9 aprile 1907 a C.A. Strong. Nella stessa lettera, tuttavia, James confessa di non riuscire a compiere, al livello emotivo e personale, un passo così radicale, anche se perfettamente coerente con le sue posizioni filosofiche. Dio è il contenuto di una «supercredenza» che ognuno deve gestire in modo del tutto individuale, perché è troppo importante e ricca di conseguenze psicologiche ed esistenziali, e al tempo stesso troppo insondabile per l'esperienza umana, per sottoporla ad una teoria generale. Per certo quindi non c'è alcuna necessità che un pragmatista sia anche ateo; piuttosto è

vero che esiste un significato pragmatico di Dio. Un tale significato, chiaramente non può trovarsi al di fuori dell'esperienza; non è quindi di Dio in sé e per sé che James parlerà nell'ultima conferenza su «Pragmatismo e religione» ma, come già in *The Varieties of Religious Experience*, del significato dell'esperienza religiosa e del divino, ossia, di come gli uomini concepiscono il trascendente e del contenuto dell'esperienza religiosa, che non è un entità, ma piuttosto una particolare visione del mondo, del suo valore e del suo destino. In termini pragmatici, inevitabilmente, il significato della religione è puramente pratico, ossia etico, e concerne l'agire degli uomini in quel mondo a cui l'esperienza religiosa ha assegnato un valore e un fine, che né la scienza, né la filosofia potevano coerentemente indicare. Un fine, cioè una mèta, auspicabile desiderabile, ma non garantita né predestinata. Il «teismo» pragmatista non fonda alcuna teleologia, e ancor meno un'escatologia soteriologica; piuttosto offre una sfida etica, quasi una scommessa, a impegnarsi in direzione della salvezza del mondo, o più realisticamente del suo miglioramento come se questo potesse effettivamente realizzarsi. È la religione dell'umanità che anima il *migliorismo* di James, in cui risuona ancora potente l'eco dell'«apeiroteismo» di Thon Davidson: il divino è in tutto e in tutti; Dio è infinito non solo qualitativamente, ma anche distributivamente, e spetta ad ognuno realizzarlo in se stesso e nel mondo. Se una coscienza superiore esiste e partecipa a questo processo, e James riteneva che quantomeno non lo si potesse escludere, non potrà che sostenere questo impegno, *primus inter pares*, e far convergere la sua azione verso una tale realizzazione. Qualunque sia il risultato finale, il termine del percorso del serpente umano, sarà esattamente la sommatoria di quello che gli uomini avranno effettivamente creduto, desiderato e voluto e per cui avranno lottato o di fronte a cui avranno ceduto le armi e Dio stesso non potrà modificarlo minimamente, ma solo sancirlo. Il significato del *migliorismo*, che il pragmatismo ci rivela, è un etica eroica, un'etica dell'energia e dell'impegno, un'etica strumentale, se si vuole, per guidare il mondo verso quella condizione che ad ognuno sembra la migliore. C'è una profonda serietà nel cuore dell'universo – osserva James – che dipende dalla chiara coscienza che non esistono atti indifferenti e che ogni occasione mancata di spingere il mondo verso la sua mèta desiderabile è perduta per sempre, e questo conferisce valore e significato alle azioni umane. Ci sono dolori reali e sacrifici e perdite reali e nessun Assoluto a redimerle e ad annullarle nella sua «totalità», e questo rende le conseguenze dei nostri pensieri e delle nostre azioni così tremendamente importanti. Questo il pragmatismo, come metodo di pensiero, può dire; su quali debbano essere invece la mèta, i valori, i doveri dell'agire umano, il pragmatismo come filosofia antidogmatica e pluralista non si può pronunciare, lasciando ad ognuno il compito, ma anche la fondamentale libertà di agire o di non agire secondo la propria credenza.

S.F.

NOTA DEL CURATORE

La traduzione che viene qui riproposta, in occasione del centenario della prima pubblicazione di *Pragmatism* nel 1907, è una versione riveduta e modificata della prima traduzione integrale italiana pubblicata nel 1994 dal Saggiatore ad opera dello stesso curatore. Ritornare su un lavoro dopo così tanti anni produce emozioni e pensieri diversi e spesso contrastanti, che nascono, almeno in questo caso, dal trovarsi in confronto con un se stesso più giovane ed entusiasta, ma inevitabilmente più inesperto, di cui, mentre intimamente si ammira la temerarietà nell'affrontare un compito così impegnativo e non privo di insidie, non si può nemmeno non rilevare le ingenuità e le mancanze.

Per quanto la validità e la sostanziale correttezza della prima traduzione, peraltro confermate dai molti giudizi positivi ricevuti in questi anni e di cui non posso che essere grato, siano rimaste inalterate all'analisi successiva, pure un'attenta revisione è sembrata necessaria, a fronte di alcune sviste e di alcuni fraintendimenti che, con l'esperienza di questi anni trascorsi, mi sono apparsi evidenti e bisognosi di emendazione. Alcune di queste correzioni, se non cambiano radicalmente il significato del testo, tuttavia contribuiscono a rendere il testo italiano più preciso e, spero, più aderente alle intenzioni dell'autore.

In tal senso è stato rivisto e ampliato anche l'apparato di note con l'intento di fornire al lettore non solo delle spiegazioni laddove potesse sembrare opportuno, ma soprattutto

una sottotesto di connessioni tra *Pragmatism* e le altre opere di James, al fine di rafforzare il senso di forte continuità e unità interna del percorso filosofico jamesiano che trova in questo testo una sintesi estremamente significativa. Allo stesso tempo, le note servono ad evidenziare il rapporto tra il testo jamesiano e il contesto di pensiero al cui interno si colloca, e in particolare con quegli autori che sono stati i principali interlocutori del filosofo americano e più marcatamente hanno segnato l'evoluzione del suo pensiero.

Tale era l'impostazione critica che guidava il lavoro della precedente traduzione, nella quale ancora mi riconosco e che qui ripropongo inalterata e con la stessa convinzione di allora.

In chiusura un sincero ringraziamento alla professoressa Rosa Calcaterra e al DR Giovanni Maddalena che hanno promosso e reso possibile la pubblicazione di questa nuova traduzione di *Pragmatism*. Un doveroso ringraziamento anche alla dott.ssa Angela Caracuta per il valido e paziente aiuto nella fase di revisione del testo. Un ringraziamento generale, ma non meno sentito a tutti coloro che con l'apprezzamento o con consigli mi hanno incoraggiato nella realizzazione di questo lavoro e hanno contribuito a renderlo migliore.

S.F.

NOTIZIA BIO-BIBLIOGRAFICA

1842	Nasce l'11 di gennaio da Henry Sr. E Mary Walsh.
1843	Nasce il fratello Henry, che diverrà un famoso scrittore. La famiglia James fa il primo viaggio in Europa.
1845	Nasce il fratello Garth Wilkinson.
1846	Nasce il fratello Roberston.
1848	Nasce la sorella Alice.
1855-58	Soggiorno in Europa. Studi in Francia e Inghilterra.
1859-60	Secondo soggiorno in Europa. Studi in Germania e Svizzera.
1860-61	Studi di pittura con W.M. Hunt. Ammissione alla Harvard Lawrence Scientific School.
1864	Iscrizione alla Harvard Medical School.
1865-66	Partecipa alla spedizione scientifica di L. Agassiz in Brasile.
1867-68	Terzo Viaggio in Europa a scopo di studio e curativo.
1869	Laurea in Medicina alla Harvard University.
1869-72	Anni di disagi fisici e continue crisi depressive. Lenta guarigione.
1873	Assume l'incarico di Istruttore di anatomia e fisiologia alla Harvard Medical School. Quarto viaggio in Europa.
1875	Insegna il suo primo corso in Psicologia.
1876	Nominato Assistant Professor in fisiologia.
1878	Sposa Alice Howe Gibbens. Firma il contratto con l'editore Holt di New York per i *Principles of Psychology*, la cui stesura durerà fino al 1890.

1879 Insegna il primo corso di filosofia.
1880 Nasce il primo figlio Henry.
1882-83 Quinto viaggio in Europa: Italia, Germania, Inghilterra. Il 29 gennaio 1882 muore la madre e il 18 dicembre dello stesso anno il padre. Nasce il secondo figlio William Jr.
1884 Nasce il terzo figlio Herman che morirà l'anno dopo.
1885 Viene nominato professore di filosofia.
1886 Compra la casa estiva di Chocorua nel New Hampshire.
1887 Nasce la figlia Margaret Mary.
1890 Pubblicazione dei *Principles of Psychology*. Nasce il figlio Alexander Roberston.
1892 Muore la sorella Alice.
1892-93 Sesto viaggio in Europa, con moglie e figli.
1897 Pubblica *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*.
1898 Primo attacco cardiaco durante una gita sui monti Adirondacks.
1899 Pubblica i *Talk to Teachers*.
1899-1902 Problemi di salute. Settimo viaggio in Europa a scopo terapeutico. Tiene le Gifford Lectures all'Università di Edinburgo su *The Varieties of Religious Experience*. Il testo delle conferenze viene pubblicato nello stesso anno.
1905 Ottavo viaggio in Europa, in Grecia e in Italia dove partecipa al Congresso di Psicologia di Roma. Incontro con G. Papini.
1906 Visiting Professor alla Stanford University.
1906-07 Tiene le Lowell Lectures sul Pragmatismo.
1907 Pubblicazione di *Pragmatism* e dimissioni da Harvard per motivi di salute.
1908 Tiene a Oxford le Hibbert Lectures sul pluralismo che verrano pubblicate l'anno seguente con il titolo *A Pluralistic Universe*.
1909 Pubblicazione di *A Pluralistic Universe* e di *The Meaning of Truth*.
1910 Nono viaggio in Europa alla ricerca di nuove terapie. Tornato negli Stati Uniti, muore il 26 agosto nella residenza estiva di Chocorua.

ABBREVIAZIONI

EPh: *Essays in Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1978.
EREPU: *Essays in Radical Empiricism and A Pluralistic Universe*, Green & Co, New York 1958.
LT: *The Letters of William James I - II*, The Atlantic Monthly Press, Boston 1950.
ML: *Manuscript Lectures and Notes*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1988.
MT: *The Meaning of Truth*, Green & Co., New York 1909.
PP: *Principles of Psychology I-II*, Dover Inc., New York 1950.
Psychology: *Psychology, Briefer Course*, H. Holt & c., New York, 1948.
SPP: *Some Problems of Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1979.
VRE: *The Varieties of Religious Experience*, Penguin Books, London 1985.
WB: *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, Longman and Green & Co, New York 1897.

LEGENDA: Le note a piè di pagina contrassegnate con un asterisco sono riprese o rielaborate dalle note della Harvard Edition.

Alla memoria di John Stuart Mill
che per primo mi insegnò
l'apertura pragmatica della mente
e che la mia immaginazione ama
raffigurare come la nostra guida
se fosse in vita oggi

PREFAZIONE

Le lezioni che seguono sono state tenute al Lowell Institute di Boston, nel novembre e dicembre 1906, e, nel gennaio 1907, alla Columbia University di New York, e sono state stampate nel loro testo originale, senza aggiunte o note.

Il cosiddetto movimento pragmatico – il nome non mi piace ma, a quanto pare, è troppo tardi per cambiarlo – sembra essere improvvisamente sbucato dal nulla. Un certo numero di tendenze, che erano sempre esistite in filosofia, a un certo punto sono divenute, tutte insieme, coscienti di se stesse e della loro missione congiunta; e questo è capitato in così tanti paesi, e da così differenti punti di vista, che ne sono risultate formulazioni alquanto discordanti. Per unificare il quadro come si presenta ai miei occhi, ho dovuto tratteggiare a grandi linee ed evitare le controversie minori. Molte futili controversie avrebbero potuto essere in gran parte evitate, credo, se i nostri critici fossero stati disposti ad aspettare fino al momento in cui il nostro messaggio fosse stato esposto completamente. Se le mie lezioni interesseranno qualche lettore all'argomento in generale, questi senza dubbio vorrà leggere qualche altra cosa in merito. A questo scopo gli segnalo alcuni riferimenti bibliografici.

Per quanto riguarda il versante americano, gli *Studies in Logical Theory* di John Dewey sono fondamentali. Dello stesso autore sono da leggere anche gli articoli nella «Philosophical Review», vol. xv, pp. 113 e 465; in «Mind», vol. XV, p. 293; e nel «Journal of Philosophy», vol. IV, p. 197.

Probabilmente, però, per un primo approccio, le migliori formulazioni si trovano negli *Studies in Humanism* di F.C.S. Schiller, in particolare i saggi I, V, VI, VII, VIII e IX. I suoi saggi precedenti e la letteratura polemica sull'argomento sono esaurientemente riportati nelle sue note.

Successivamente si possono vedere J. Milhaud, *Le Rationnel*, 1898, e i begli articoli di Le Roy sulla «Revue de Métaphysique», voll. 7, 8 e 9. Interessanti anche gli articoli di Blondel e di de Sailly negli «Annales de Philosophie Chrétienne», IV serie, voll. 2 e 3. Papini annuncia l'imminente pubblicazione di un libro in francese sul pragmatismo.

Per evitare almeno un fraintendimento, vorrei dire che non c'è alcuna connessione logica tra il pragmatismo come lo intendo io e una dottrina che ho recentemente reso nota come «empirismo radicale». Quest'ultima ha una sua vita propria. Si può rifiutarla integralmente ed essere ancora pragmatisti.

W.J.

Harvard University, Aprile 1907

CONFERENZA I

IL DILEMMA ATTUALE IN FILOSOFIA

Nella prefazione alla sua ammirevole raccolta di saggi intitolata *Heretics*, Chesterton[1] scrive:

> Ci sono persone, e io sono tra quelle, che pensano che la cosa più pratica e importante da conoscere, riguardo a una persona, sia ancora la sua visione dell'universo. Noi crediamo che per una proprietaria di casa che valuti un inquilino è sì importante conoscere il suo reddito, ma è ancora più importante conoscere la sua filosofia. Crediamo anche che per un generale che debba affrontare un nemico in battaglia senz'altro è importante conoscere l'entità delle forze nemiche, ma è ancora più importante conoscere la filosofia del nemico. Noi pensiamo che il problema non è se la teoria del cosmo influisca sui fatti, ma se, a lungo andare, qualche altra cosa influisca su di essi.

Su questo punto io la penso come Chesterton. So che voi tutti, ognuno di voi, signore e signori, avete una filosofia, e che la cosa più interessante e più importante riguardo a voi è il modo in cui essa determina la prospettiva sui vostri diversi mondi. E voi sapete che lo stesso vale per me. Eppure debbo confessare che tremo un po' di fronte all'audacia dell'impresa cui mi accingo. Perché la filosofia che è così importante per ciascuno di noi non è un fatto tecnico; essa è la nostra, più o

1. G.K. Chesterton, *Heretics*, John Lane, New York-London 1905.

meno tacita, sensazione di che cosa veramente e profondamente significhi la vita, e al livello più profondo. Questo solo in parte è attinto dai libri; si tratta soprattutto del nostro personale modo di vedere e di sentire la spinta e la pressione totale del cosmo. Non ho ragione di ritenere che molti di voi studino il cosmo nel senso accademico del termine, eppure sono qui con il desiderio di interessarvi a una filosofia che in larga parte deve essere trattata in modo tecnico. Desidero infondervi la simpatia per una tendenza contemporanea in cui credo profondamente e ciò nonostante debbo parlare come un professore a voi che non siete degli studenti. In qualunque universo un professore creda, deve essere in ogni caso un universo che si presti a un lungo discorso. Un universo definibile in due frasi non serve a una intelligenza accademica. Non ci si fida di cose così a buon mercato![2]. Ho sentito amici e colleghi, proprio in questa sala, cercare di rendere popolare la filosofia, ma sono diventati subito aridi, e quindi tecnici, e i risultati sono stati solo parzialmente incoraggianti. Quindi la mia impresa è audace. Lo stesso fondatore del pragmatismo ha tenuto di recente un corso di lezioni al Lowell Institute con quella stessa parola nel titolo: lampi di luce brillante squarciavano la notte cimmeria![3]. Immagino che nessuno di noi abbia capito *tutto* quello che ha detto, eppure, eccomi qui, a correre un rischio molto simile.

Accetto il rischio perché quelle stesse lezioni di cui parlo hanno attirato un vasto pubblico. Bisogna confessarlo, c'è uno strano fascino nel sentir parlare di cose profonde, anche se non le capiamo né noi, né coloro che ne discutono. Sentiamo

2. Sull'uso di un tono volutamente imbonitorio e accattivante, e sulle concessioni a modi di dire o al linguaggio popolare in queste conferenze da parte di James, si veda il recentissimo articolo di K. Boudreau, *The Greatest Philosophy on Earth: William James's Lowell Lectures and the Idiom of Showmanship*, «William James Studies», II, n. 1, 2007.

3. Il riferimento è a C.S. Peirce. In realtà Peirce non ha mai tenuto un corso di conferenze al Lowell Institute con il termine pragmatismo nel titolo, vi tenne invece dal 23 novembre al 17 dicembre del 1903 delle conferenze dal titolo "Some Topics of Logic". Vista la distanza temporale è facile pensare che James faccia qualche confusione con un precedente ciclo di conferenze tenuto da Peirce dal 26 marzo al 17 maggio dello stesso anno alla Server Hall ad Harvard intitolato *Pragmatism*. Il resoconto di queste conferenze fu pubblicato dal *Boston Evening Transcript* del 26 marzo 1903 (p. 12) con il titolo *Pragmatism as Principle and Method of Right Thinking*.

il fremito problematico, avvertiamo la presenza dell'immensità. Lasciate che in una sala da fumo qualunque incominci una disputa sul libero arbitrio o sull'onniscienza di Dio, oppure sul bene e il male, e vedrete come ognuno dei presenti aguzzerà le orecchie. Gli esiti della filosofia ci riguardano tutti nella maniera più vitale, e le sue singolarissime argomentazioni solleticano piacevolmente il nostro senso della sottigliezza e la nostra ingegnosità.

Poiché credo anch'io devotamente nella filosofia, e poiché ritengo che una specie di nuova aurora stia spuntando su noi filosofi, mi sento spinto, *per fas aut nefas*, a cercare di fornirvi qualche notizia sulla situazione attuale.

La filosofia è allo stesso tempo la più sublime e la più ordinaria delle occupazioni umane. Essa lavora nelle più esigue fenditure e spalanca gli orizzonti più vasti. «Non dà il pane», come si dice, ma può infondere coraggio nell'anima; e per quanto i suoi modi, il suo dubitare e provocare, il suo cavillare e la sua dialettica siano spesso ostici e invisi alla gente comune, nessuno di noi potrebbe andare avanti senza i raggi luminosi che da lontano essa invia su ciò che vediamo del mondo. Queste luci, e gli effetti di contrasto, di oscurità e di mistero che le accompagnano, conferiscono a ciò che essa dice un interesse molto più che professionale.

La storia della filosofia è per gran parte quella di un certo contrasto fra temperamenti umani[4]. Per quanto poco dignitoso un simile trattamento possa sembrare ad alcuni miei colleghi, dovrò occuparmi di questo contrasto e spiegare con esso molte delle divergenze tra i filosofi. Di qualunque temperamento sia

4. James riprende e riespone in maniera più sistematica la concezione temperamentale della filosofia che aveva già parzialmente illustrato in *The Sentiment of Rationality* apparso per la prima volta in «Mind», 4, 1879, e ripubblicato in *The Will to Believe and Other Essays in Popular philosophy*, Longman and Green & Co, New York 1897 (ed. it. *Il sentimento della razionalità* in *Volontà di credere*, Rizzoli, Milano 1984, pp. 112 e sgg.). Una analoga tematica si trova in F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male* I, af. 5; e anche in O. Weininger, *Geschlecht und Charakter*, Braumueller, Lipsia 1903 (trad. it. *Sesso e carattere*, Ed. Studio Tesi, Pordenone 1992, p. 103): «Diverse questioni controverse della psicologia [...] possono essere decise soltanto da una considerazione caratteriologica [...] questa mostra perché uno studioso difenda la tale opinione e l'altro la talaltra; spiega perché esse divergono quando parlano dello stesso tema: spiega che essi sono di vedute diverse [...] non per altro motivo se non perché l'argomento assume in ognuno di loro la coloritura individuale, la tonalità del suo carattere».

un filosofo di professione, egli cerca, quando fa della filosofia, di soffocare tale elemento. Non essendo il temperamento una ragione convenzionalmente riconosciuta, egli adduce, per le sue conclusioni, solo ragioni impersonali. Eppure il suo temperamento gli fornisce in realtà una propensione molto più forte di qualsiasi altra sua premessa strettamente oggettiva[5]. Esso rafforza una prova in un senso o nell'altro, indirizzandolo verso una visione dell'universo più sentimentale o al contrario più insensibile, proprio come questo fatto o quel principio farebbero. *Si fida* del suo temperamento. Volendo un universo in accordo con esso, crede in ogni rappresentazione dell'universo che gli si adatti. Sente che uomini di temperamento opposto sono in disaccordo con il carattere del mondo, e in cuor suo li considera incompetenti e completamente «fuori strada» nelle questioni filosofiche, anche se questi possono superarlo di gran lunga in abilità dialettica[6].

Tuttavia, in un dibattito egli non può rivendicare una comprensione superiore o un'autorità sulla semplice base del suo temperamento. Sorge di qui una certa mancanza di sincerità nelle nostre discussioni filosofiche: la più potente di tutte le nostre premesse non viene mai menzionata. Io sono sicuro che sarebbe un contributo alla chiarezza, se in queste lezioni infrangessimo la regola citando tale premessa, e di conseguenza mi sento libero di farlo.

5. Si tratta di una delle tesi fondamentali che reggono tutto il corso dello sviluppo del pensiero di James. Cfr. *The Will to Believe*, WB [ed. it., pp. 64-65]: «È dunque evidente che la nostra natura non intellettuale influenza realmente le nostre convinzioni. Ci sono tendenze e preferenze passionali che ci camminano innanzi e altre che vengono dopo le nostre credenze [...]. In breve la tesi che intendo difendere è la seguente: *la nostra natura di esseri passionali non soltanto ha titolo legittimo, ma anche il dovere di decidere una scelta fra proposizioni, ogni volta che si tratti di una vera scelta che non può essere decisa, per sua natura, su una base puramente intellettuale*».

6. Il tema della filosofia come espressione di una visione del mondo personale e parziale con pretesa di universalità viene ripreso diffusamente nel primo capitolo di *A Pluralistic Universe*: «Tutti i filosofi [...] hanno concepito il mondo intero in analogia con qualche particolare tratto di esso, che ha attirato la loro attenzione in modo speciale [...]. Ognuno è tuttavia propenso a dichiarare che le sue conclusioni sono le uniche conclusioni logiche, che esse sono richieste dalla ragione universale, essendo invece sempre connesse alla loro personale visione, ben lontana dall'essere riconosciuta come tale». Cfr. W. James, *A Pluralistic Universe*, Longmans Green & Co., New York 1909 (ed. it. *Un universo pluralistico*, Marietti, Roma 1973, pp. 14-15) riedito in EREPU.

Naturalmente sto parlando qui di uomini di notevole valore, dotati di una forte individualità, i quali hanno impresso la loro impronta e la loro sembianza sulla filosofia e sono entrati nella sua storia. Platone, Locke, Hegel, Spencer appartengono a questo genere di pensatori temperamentali. Quanto a noi, per lo più non abbiamo un temperamento intellettuale molto definito, siamo una miscela di ingredienti contrastanti, ognuno dei quali presente in misura molto modesta. Raramente abbiamo le nostre preferenze in merito a questioni astratte; alcuni di noi ne vengono facilmente distolti e finiscono per seguire la moda o accogliere le credenze del filosofo più convincente tra quelli a portata di mano, chiunque egli sia. Ma la sola cosa che ha contato finora in filosofia è che un uomo veda le cose, le veda direttamente nella sua particolare maniera, e sia insoddisfatto di qualsiasi modo contrastante di vederle. Non ci sono ragioni di supporre che questa forte visione temperamentale d'ora in poi debba perdere valore nella storia delle credenze umane.

Ora, la particolare differenza di temperamento che ho in mente nel fare queste considerazioni è quella che ha contato in letteratura, in arte, in politica e nel comportamento, così come in filosofia. Nel comportamento troviamo formalisti e anticonformisti. In politica, fautori dell'autoritarismo e anarchici. In letteratura, puristi o accademici, e realisti. In arte, classici e romantici[7]. Troverete familiari queste contrapposizioni; ebbene, in filosofia abbiamo un contrasto molto simile espresso con la coppia di termini «razionalista» ed «empirista».

7. Cfr. G Papini *Unico e diverso* (1904) in *Filosofia e letteratura*, Mondadori, Milano 1961, pp. 363-366: «È inutile dunque continuare a parlare di tante metafisiche. La metafisica è una e la sua formula è questa: L'universo rappresenta il prodotto dell'opposizione costante e universale del principio classico e del principio romantico, dell'unico e del diverso. Io chiamo *classico* tutto ciò ch'è universale, unitario, passivo – *romantico* tutto ciò ch'è personale, particolare, attivo. Ciò che tende all'immobilità e all'universalità è *classico*; ciò che tende al cangiamento, al moto e alla personalità è *romantico*. Questa opposizione si trova in tutto il dominio intellettuale, dalla metafisica più astratta alla sociologia più realista; e perciò possiamo facilmente opporre le due serie dei termini classici e dei termini romantici. I termini di ciascuna serie sono traducibili fra loro ma nessuno dei termini della serie classica è traducibile in un termine della serie romantica e viceversa. Il che significa che ogni serie è riducibile a un solo termine (*classico* o *unico*, *romantico* o *diverso*) il quale può rappresentarla tutta, qualunque sia. Io ho scelto i termini di classico o di romantico perché sono, per la loro stessa indeterminatezza, i più adatti a *suggerire* la complessità delle due serie rispettive».

«Empirista» indica chi ama i fatti in tutta la loro grezza varietà, «razionalista» indica il devoto a principi astratti ed eterni. Nessuno può vivere un'ora senza fatti e neppure senza principi, per cui la distinzione è piuttosto di preferenze; tuttavia essa alimenta le più aspre antipatie tra coloro che hanno preferenze diverse. Quanto a noi, troveremo estremamente comodo, per esprimere un certo contrasto nei modi con i quali gli uomini considerano il loro universo, parlare del temperamento «empirista» e di quello «razionalista». Questi termini rendono più semplice e corposa la contrapposizione. Più semplice e corposa di quanto siano di solito gli uomini cui i termini sono attribuiti.

Infatti, nella natura umana è possibile ogni tipo di cambiamento e di combinazione, e se ora passo a definire più compiutamente che cosa intendo quando parlo di razionalisti ed empiristi, aggiungendo a ognuna di queste definizioni qualche caratteristica secondaria allo scopo di qualificarli meglio, debbo pregarvi di considerare il mio modo di procedere come, almeno in parte, arbitrario. Seleziono tipi di combinazioni che la natura offre molto di frequente, ma in modo per nulla uniforme, e li seleziono esclusivamente per la loro convenienza nell'aiutarmi nel mio intento ulteriore di caratterizzare il pragmatismo. Nel corso della storia troviamo i termini «intellettualismo» e «sensismo» usati come sinonimi di «razionalismo» ed «empirismo»[8]. Bene, sembra che la natura abbini con maggiore frequenza all'intellettualismo una tendenza idealistica e ottimistica. Per contro, è molto frequente che gli empiristi siano materialisti e il loro ottimismo è incline a

8. Un'analoga bipartizione e descrizione dei pensatori e dei modi di pensare si trova in R.W. EMERSON, *The Trascendentalist*, in *English Traits, Representative Men and Other Essays*, Dutton & Co., New York 1932, p. 342: «Per quanto riguarda il pensare, il genere umano è stato sempre diviso in due sette, Materialisti e Idealisti; il primo gruppo si fonda sull'esperienza, il secondo sulla coscienza; il primo gruppo comincia a pensare a partire dai dati di senso, il secondo intuisce che i sensi non sono la cosa ultima, e dicono, i sensi ci danno le rappresentazioni delle cose, ma non possono dirci cosa sono le cose stesse. Il materialista insiste sui fatti, sulla storia, sulla forza delle circostanze, sull'animalità dell'uomo; l'idealista sulla forza del Pensiero e della Volontà, sull'ispirazione, sul miracolo, sulla cultura individuale [...] L'idealista nel parlare degli eventi, li vede come spiriti [...] Il materialista fa fede nella certezza delle sensazioni [...] e crede che la sua vita è solida, che almeno egli non prende nulla per certo, ma sa dove si trova e cosa fa».

essere incerto e oscillante. Il razionalismo è sempre monista. Comincia dalle totalità e dagli universali e dà un gran peso all'unità delle cose. L'empirismo comincia con le parti e considera la totalità come un insieme di elementi particolari: pertanto non è contrario a definir si pluralista. Il razionalismo di solito si considera più religioso dell'empirismo, ma su questa affermazione ci sarebbe molto da dire, io mi limito a riferirla. È un'affermazione vera nel caso in cui l'individuo razionalista sia ciò che si dice un uomo di sentimenti, e quando l'empirista si vanti di avere un pensiero forte e insensibile. In questo caso il razionalista sarà anche di solito favorevole a ciò che è chiamato libero arbitrio, e l'empirista sarà un fatalista (uso i termini più correnti e popolari). Infine il razionalista sarà di temperamento dogmatico nelle sue affermazioni, mentre l'empirista può essere più scettico e aperto alla discussione.

Scriverò queste caratteristiche in due colonne distinte. Penso che riconoscerete i due tipi di struttura mentale di cui parlo, se intesto le colonne rispettivamente *tender-minded* e *tough-minded*.

TENDER-MINDED	TOUGH-MINDED
Razionalista (che procede per «principi»)	Empirista (che procede per «fatti»)
Intellettualista	Sensista
Idealista	Materialista
Ottimista	Pessimista
Religioso	Non-religioso
Crede nel libero arbitrio	Fatalista
Monista	Pluralista
Dogmatico	Scettico

Vi prego di rimandare per un momento il problema se le due miscele contrapposte siano, ognuna per sé, internamente coerenti e compatibili, oppure no. Avrò ben presto molto da dire su questo punto. Per i nostri scopi immediati, è sufficiente che esistano sia persone *tender-minded* sia persone *tough-minded*, secondo la caratterizzazione che ne ho fornito ora. Ciascuno di voi probabilmente conosce qualche esempio molto marcato dell'uno e dell'altro tipo, e sapete bene che cosa

pensa ognuno di loro dei rappresentanti del tipo opposto. La considerazione che essi hanno l'uno dell'altro è piuttosto scarsa. Il loro antagonismo, ogniqualvolta si è trattato di individui di forte temperamento, ha contribuito in tutte le epoche a costituire una parte dell'atmosfera filosofica del tempo; ed è parte dell'atmosfera filosofica anche oggi. il *tough* considera il *tender* un sentimentale e un sempliciotto. Il *tender* considera il *tough* rozzo, grossolano, o brutale. La loro reazione reciproca è molto simile a quella che ha luogo quando un turista di Boston si mischia con una popolazione come quella di Cripple Creek. Ognuno crede l'altro inferiore a sé; ma il disprezzo in un caso è misto a divertimento, nell'altro si colora di paura.

Ora, come ho già rilevato, pochi di noi sono, in filosofia, puri e semplici bostoniani «piedi dolci» e pochi sono dei tipici duri delle Montagne Rocciose. La maggior parte di noi è attratta da ciò che c'è di buono in tutte e due le parti. I fatti sono buoni, com'è ovvio: dateci molti fatti. I principi sono buoni: dateci un sacco di principi. Il mondo è senza dubbio uno, se lo si guarda in un modo, ma, altrettanto indubitabilmente, se si guarda diversamente, i mondi sono molti. Il mondo è sia uno sia molteplice. Adottiamo allora una specie di monismo pluralistico. Ogni cosa, com'è ovvio, è necessariamente determinata, eppure, altrettanto ovviamente, le nostre volontà sono libere: la vera filosofia è una specie di determinismo del libero arbitrio. Il male nelle parti è innegabile, ma il tutto non può essere male: così il pessimismo pratico può essere coniugato con l'ottimismo metafisico. Va avanti così, il nostro profano della filosofia, senza mai diventare un radicale o erigere il suo sistema, ma soffermandosi ambiguamente nell'uno o nell'altro comparto plausibile di un sistema, secondo gli allettamenti che si succedono di volta in volta.

Ma alcuni di noi sono qualcosa di più che semplici profani della filosofia. Meritiamo la qualifica di atleti amatoriali, e siamo irritati dall'eccessiva incoerenza e dalle oscillazioni delle nostre convinzioni. Non possiamo mantenere una buona coscienza intellettuale continuando a mescolare cose incompatibili, tratte da campi opposti.

Giungo ora al primo punto importante. Non ci sono mai state tante persone con una propensione empirista così pronunciata come ai nostri giorni. I nostri figli, si potrebbe quasi dire, nascono con una mentalità scientifica. Ma l'importanza

che diamo ai fatti non ha neutralizzato dentro di noi la religiosità. È essa stessa quasi religiosa. La nostra indole scientifica è devota. Ebbene, prendiamo una persona di questo tipo, e immaginiamo che sia anche un filosofo amatoriale, riluttante a mettere insieme un guazzabuglio di sistema come fanno i profani: in che situazione si troverà costui nell'anno di grazia 1906? Egli vuole i fatti; vuole la scienza, ma vuole anche la religione. E dal momento che è un dilettante e non un creatore indipendente di pensiero filosofico, è naturale che cerchi indicazioni presso gli esperti e i professionisti del settore che ha a disposizione. Un gran numero di voi che siete qui presenti, possibilmente la maggioranza di voi, sono dilettanti di questo tipo. Ora, che genere di filosofia trovate attualmente per venire incontro ai vostri bisogni? Trovate una filosofia empirista che non è abbastanza religiosa, e una filosofia religiosa che non è abbastanza empirista per i vostri fini. Se guardate là dove i fatti sono più tenuti in considerazione, trovate l'intero programma *tough-minded* in azione, e il «conflitto tra scienza e religione» al massimo della violenza. Sia che si tratti di quel duro delle Montagne Rocciose di un Haeckel[9], con il suo monismo materialista, il suo dio-etere e il suo farsi beffe del nostro Dio come di un «vertebrato gassoso»; oppure che si tratti di Spencer che riduce la storia del mondo a ridistribuzione della materia e puro movimento e fa uscire educatamente la religione dalla porta principale: può ovviamente continuare a esistere, ma non deve più farsi vedere nel tempio.

Negli ultimi centocinquant'anni il progresso della scienza è sembrato significare l'ampliamento dell'universo materiale e la diminuzione dell'importanza dell'uomo. Il risultato è ciò che potremmo chiamare la crescita del sentimento naturalistico o

9. *E.H. Haeckel (1834-1919), biologo e filosofo tedesco sostenitore del monismo materialista. Il termine «vertebrato gassoso» si trova a p. 330 dell'edizione francese della sua opera *Les enigmes de l'univers*, che era quella che James conosceva, stando alla lista dei libri della *James's Library*, stilata da R.B. Perry. Cfr. E.H. HAECKEL, *Weltraethsel*, 1899; cap. XV, § I: «Nelle forme superiori o più astratte di religione questa idea di un aspetto corporeo sembra del tutto abbandonata e Dio è adorato come "puro spirito" senza un corpo. [...] Nondimeno, l'attività psichica di questo "puro spirito" resta esattamente la stessa di quella del Dio antropomorfo. In realtà anche questo spirito immateriale non è concepito come incorporeo, ma solamente come invisibile, gassoso. Si arriva così alla concezione paradossale di Dio come un *vertebrato gassoso*».

positivistico. L'uomo non è il legislatore della natura, ne è un fruitore. È la natura che si impone, l'uomo deve adattarsi. Che prenda atto della verità, per inumana che sia, e vi si sottometta! La spontaneità e il coraggio romantici sono finiti, la visione è materialistica e deprimente. Gli ideali appaiono come un inerte sottoprodotto della fisiologia; ciò che è più elevato si spiega con ciò che è inferiore ed è classificato per sempre come un «nient'altro che»[10], niente se non qualcosa di genere alquanto inferiore. Vi trovate, insomma, in un universo materialista, in cui solo i *tough-minded* si sentono a casa propria. Se invece vi rivolgete, per avere consolazione, al versante religioso e chiedete consiglio alle filosofie dei *tender-minded*, che cosa trovate?

La filosofia religiosa ai giorni nostri e per la nostra generazione, almeno per quanto riguarda il mondo anglosassone, è principalmente di due tipi. Uno è più radicale e aggressivo, l'altro ha più l'aria di combattere una lenta ritirata. Per ala radicale della filosofia religiosa intendo il cosiddetto idealismo trascendentale di scuola anglo-hegeliana, ossia la filosofia di uomini come Green, Caird, Bosanquet e Royce. Questa filosofia ha grandemente influenzato gli esponenti più colti del nostro clero protestante. Questo idealismo è panteista, e senza dubbio ha già smussato la lama del teismo tradizionale all'interno del mondo protestante in generale.

Quel teismo tuttavia non è estinto. Esso discende in linea diretta, attraverso una serie ininterrotta di concessioni, dal teismo dogmatico della scolastica, che viene ancora rigorosamente insegnato nei seminari della chiesa cattolica. A lungo da noi si è stati soliti chiamarlo la filosofia della scuola scozzese. Ed è quella di cui dicevo prima che ha l'aria di combattere una lenta ritirata. Tra le invasioni degli hegeliani e di altri filosofi dell'Assoluto, da un lato, e quelle degli agnostici ed evoluzionisti scientifici, dall'altro, gli uomini che ci propongono questa specie di filosofia, James Martineau[11], il professor

10. Formula tipica del riduzionismo fisiologico che porterà alcuni autori in tempi più recenti a parlare di un principio, o anche di una fallacia, del «nothing but» o di una filosofia del «nothingbutness». Cfr. D. HEBB, *Mente e pensiero*, Il Mulino, Bologna 1980.

11. *J. MARTINEAU (1805-1900), membro della Chiesa unitariana inglese. Nel 1888-89 William James tenne un corso intitolato *English Contributions to a Theistic*

Bowne[12], il professor Ladd[13] e altri, debbono sentirsi piuttosto stretti. Equilibrata e ingenua quanto si vuole, questa filosofia non ha certo un temperamento radicale. Essa è eclettica, un insieme di compromessi, e cerca più di ogni altra cosa un *modus vivendi*. Accetta i fatti del darwinismo, i fatti della fisiologia cerebrale, ma non è per niente dinamica ed entusiasta come loro: le manca la nota trionfante e aggressiva. Di conseguenza le manca il prestigio; laddove l'assolutismo ha un certo prestigio dovuto al suo stile più radicale.

Questi due sistemi sono quelli fra cui potete scegliere se vi rivolgete alla scuola *tender-minded*. E se voi siete amanti dei fatti, come ho supposto che siate, troverete la traccia del serpente del razionalismo, dell'intellettualismo, su tutto ciò che si trova da questa parte della barricata. Fuggite il materialismo che accompagna l'empirismo imperante; ma il prezzo da pagare per questa fuga è la perdita di contatto con la concretezza della vita. I filosofi più assolutisti abitano un livello di astrazione così elevato che non tentano neppure di scendere. Il pensiero assoluto che essi ci offrono, il pensiero che produce il nostro universo solamente pensandolo, potrebbe aver prodotto allo stesso modo, per quanto essi ci dimostrino il contrario, un milione di altri universi. Non potete dedurre nessun reale singolo particolare dalla sua nozione. Esso è compatibile con qualunque stato di cose, qualunque cosa si verifichi quaggiù. E il Dio teista è un principio quasi altrettanto sterile. Dovete andare nel mondo che ha creato per afferrare qualche indizio del suo effettivo carattere: egli è quella specie di Dio che, una volta per tutte, ha fatto quella specie di mondo. Il Dio degli autori teisti vive ad altezze puramente astratte, come l'Assoluto. L'assolutismo mostra più slancio e impeto, mentre il teismo solitamente è più insipido, però sono entrambi ugualmente

Ethics, in cui venivano usati come testi due libri di Martineau: *A Study of Religion* (1888) e *Types of Ethical Theory* (1885).

12. *B.P. Bowne (1847-1910), filosofo americano neoidealista e professore alla Boston University, membro della Chiesa metodista, esponente del personalismo, tra le sue opere principali: *Studies in Theism* (1879), *Philosophy of Theism* (1887), *Principles of Ethics* (1893).

13. *G.T. Ladd (1842-1921), filosofo e psicologo americano, era ministro della Chiesa congregazionalista. James polemizzò spesso con Ladd, specialmente su tematiche psicologiche, cfr. *A Plea for Psychology as a «Natural Science»*, «Philosophical Review» (1892) e in *Collected Essays* (1920).

lontani e vacui. Ciò che voi volete è una filosofia che non sia solamente un esercizio della vostra capacità di astrazione intellettuale, ma che operi qualche connessione effettiva con questo mondo concreto di vite umane finite.

Voi volete un sistema che combini entrambe le cose: in breve, l'aderenza scientifica ai fatti e l'inclinazione a tenerne conto, lo spirito di adattamento e di convenienza, ma anche la vecchia fiducia nei valori umani e la spontaneità che ne consegue, sia essa di tipo religioso o romantico. Questo è dunque il dilemma: le due parti del vostro *quaesitum* si presentano irrimediabilmente separate. Voi trovate l'empirismo associato all'antiumanismo e alla irreligiosità; oppure trovate una filosofia razionalista che può senz'altro definirsi religiosa, ma che è ben lungi dall'avere un preciso contatto con i fatti concreti, le gioie e i dolori.

Non so esattamente quanti di voi abbiano con la filosofia un rapporto abbastanza stretto da rendersi conto pienamente di ciò a cui mi riferisco con quest'ultimo rimprovero, così mi soffermerò un po'più a lungo sull'irrealtà propria di tutti i sistemi razionalistici, da cui chi crede seriamente nei fatti si sente fortemente respinto.

Mi dispiace di non aver conservato le prime due pagine di una tesi che uno studente mi portò uno o due anni fa, le quali illustravano così bene il problema che è un peccato non potervele leggere ora. Questo ragazzo, che si era laureato in un college dell'Ovest, incominciava dicendo di aver sempre tenuto per certo che quando si entra in un'aula di filosofia, si entra in rapporto con un universo completamente distinto da quello che si è lasciato alle spalle, nella strada. I due mondi sono ritenuti avere così poco in comune – diceva – che è impossibile pensare a entrambi contemporaneamente. Il mondo delle esperienze personali concrete, a cui appartiene la strada, è affollato al di là di ogni immaginazione, aggrovigliato, torbido, doloroso e confuso. Il mondo che il professore di filosofia vi presenta è semplice, limpido e nobile. Le contraddizioni della vita reale vi sono del tutto assenti. La sua architettura è classica. Principi razionali tracciano i suoi confini, necessità logiche cementano le sue parti. Esso esprime soprattutto purezza e dignità. Siamo come di fronte a un tempio marmoreo che risplende al sommo di una collina.

In fin dei conti, più che la descrizione di questo mondo reale è una limpida aggiunta sovrapposta a esso, un tempio classico in cui l'illusione razionalista può trovar rifugio dal carattere insopportabilmente fosco e confuso presentato dai semplici fatti. Non è affatto una *spiegazione* del nostro universo reale, è proprio un'altra cosa, un suo surrogato, un rimedio, una via di fuga.

Il suo temperamento, se il termine si può usare in questo caso, è assolutamente estraneo al temperamento dell'esistenza concreta. Ciò che caratterizza le filosofie intellettualiste è la *purificazione*. Esse sono particolarmente in grado di soddisfare quella brama di un puro oggetto di contemplazione che è un così impellente desiderio del pensiero. Ma io vi chiedo in tutta serietà di guardare fuori verso questo colossale universo di fatti concreti, alla sua terribile confusione, alle sue sorprese e crudeltà, al carattere selvaggio che esso mostra, e poi di dirmi se «puro» è il solo aggettivo che vi viene irresistibilmente sulle labbra.

La purificazione ha il suo posto tra le cose, è vero. Ma una filosofia che emana solo purificazione non sarà mai in grado di soddisfare un intelletto di temperamento empirico. Sembrerà piuttosto un monumento di artificiosità. Per questo ci sono uomini di scienza che preferiscono voltare le spalle alla metafisica come a qualcosa di assolutamente claustrale e spettrale, e uomini pratici che scrollano la polvere della filosofia dai loro piedi e seguono il richiamo della foresta. C'è veramente qualcosa di spaventoso nella soddisfazione con la quale un sistema puro ma irreale penetra in un intelletto razionalista. Leibniz era uno spirito razionalista, con un interesse per i fatti infinitamente maggiore di quanto possa vantare la maggior parte delle menti razionaliste. Eppure, se avete voglia di vedere la superficialità incarnata, dovete solo leggere la sua *Teodicea*, un'opera scritta in modo incantevole, in cui cerca di giustificare all'uomo l'operato di Dio, e di provare che viviamo nel migliore dei mondi possibili. Permettetemi di fare un esempio di ciò che intendo dire.

Tra gli altri ostacoli alla sua ottimistica filosofia, accade a Leibniz di prendere in considerazione il numero dei dannati per l'eternità. Dai teologi assume come premessa che tale numero è infinitamente più grande, per il genere umano, di quello dei salvati, e poi procede nel ragionamento. Nonostante questo, dice,

[...] il male apparirà come quasi nullo in confronto al bene, se noi consideriamo l'effettiva immensità della Città di Dio. Celio Secondo Curio ha scritto un libricino, *De Amplitudine Regni Coelestis*, che è stato ristampato non molto tempo fa. Ma egli ha sbagliato nel comprendere l'estensione del regno dei cieli. Gli antichi avevano idee limitate dell'opera di Dio. [...] Sembrò loro che solo la nostra terra avesse abitanti, e anche la nozione dei nostri antipodi li faceva indugiare. Il resto del mondo consisteva per loro di alcuni globi splendenti e alcune sfere cristalline. Ma oggi, quali che siano i limiti che possiamo assegnare o rifiutare all'Universo, noi dobbiamo riconoscere in esso un indeterminato numero di globi, grandi come il nostro o più grandi ancora, con altrettanto diritto di questo di essere abitato da esseri razionali, senza che da ciò debba seguire di necessità che questi siano tutti uomini. La nostra terra è solo uno fra i sei satelliti principali del nostro sole. Dato che tutte le stelle fisse sono soli, è facile vedere quanto piccolo è il posto che la nostra terra occupa tra le cose visibili, dal momento che essa è solo un satellite di uno tra questi. Ora tutti questi soli possono essere abitati solamente da creature beate; e niente ci obbliga a credere che il numero dei dannati sia molto grande; infatti *pochissimi esempi e modelli sono sufficienti affinché il bene venga fuori dal male.* Inoltre, dal momento che non c'è ragione di supporre che ci siano stelle dovunque, non potrebbe esserci uno spazio infinito oltre la regione delle stelle? E questo immenso spazio, che circonda tutta questa regione [...] può essere pieno di gioia e di gloria [...] Che ne è a questo punto della considerazione della nostra Terra e dei suoi abitanti? Non si riduce forse a qualcosa di incomparabilmente inferiore a un punto materiale, dal momento che la nostra Terra non è se non un punto in confronto alla distanza delle stelle fisse. Così, dato che la parte dell'Universo che conosciamo è quasi un nulla di fronte a quella che ci è ignota, ma la cui esistenza tuttavia siamo obbligati ad ammettere; e che tutti i mali che noi conosciamo sono in questo quasi-nulla; ne consegue che il male può essere quasi-nulla in confronto al bene che l'Universo contiene[14].

Leibniz continua in un altro passo:

14. G.W. LEIBNIZ, *Teodicea*, § 19.

C'è un genere di giustizia che non mira al recupero del criminale, né a dare un esempio agli altri, e neppure alla riparazione dell'offesa. Questa giustizia è fondata nella pura giustezza, che trova una certa soddisfazione nell'espiazione di un atto malvagio. I sociniani e Hobbes contestavano questa giustizia punitiva, che è propriamente una giustizia vendicativa e che Dio in molte occasioni ha riservato a sé [...]. Essa è sempre fondata nella giustezza delle cose, e soddisfa non solo la parte offesa, ma qualunque saggio osservatore, così come una bella musica o una bella opera d'architettura soddisfano uno spirito di armonica costituzione. È così che i tormenti del dannato continuano, nonostante non servano più a distogliere alcuno dal peccato, e che la ricompensa del santo continua, sebbene non serva a confermare nessuno nel retto agire. I dannati attirano su di loro sempre nuove punizioni, per i loro continui peccati, e il santo si attira sempre nuove gioie per il suo progredire incessantemente sulla via del bene. Entrambe le cose sono fondate sul principio di giustezza [...] poiché Dio – come ho già detto – ha fatto tutte le cose armoniosamente perfette[15].

La debole presa sulla realtà di Leibniz è troppo evidente perché debba commentarla. È evidente che nessuna immagine realistica dell'esperienza di un'anima dannata gli è mai passata per l'anticamera del cervello. E neppure gli è capitato di pensare che più piccolo è il numero degli esemplari della specie delle «anime perdute» che Dio getta in pasto all'armonia eterna come un biscotto, più ingiustamente fondata è la gloria dei santi. Ciò che egli ci presenta è un freddo esercizio letterario, la cui amena sostanza non viene scaldata nemmeno dalle fiamme dell'inferno.

E non ditemi che, per mostrare la leggerezza del filosofare razionalista, sono risalito a un'epoca frivola e parruccona. A uno spirito amante dei fatti, l'ottimismo del razionalismo odierno appare altrettanto frivolo e superficiale. L'universo reale è qualcosa di vasto e aperto, ma il razionalismo produce sistemi, e i sistemi debbono essere chiusi. Per gli uomini impegnati nella vita pratica, la perfezione è lontana e sempre da raggiungere. Per il razionalismo questa non è altro che illusio-

15. Ivi, § 73.

ne del finito e del relativo: il fondamento assoluto delle cose è una perfezione eternamente compiuta[16].

C'è un bel esempio di rivolta contro l'ottimismo inconsistente e superficiale della filosofia religiosa attuale in una pubblicazione di quel coraggioso scrittore anarchico che è Morrison I. Swift. L'anarchismo di Swift va un po' più in là del mio, ma confesso di simpatizzare molto – e anche qualcuno di voi, ne sono certo, simpatizzerà di cuore – con la sua insoddisfazione per l'ottimismo idealistico oggi in voga. Swift incomincia il suo pamphlet sulla *Sottomissione Umana* con una serie di articoli di cronaca cittadina tratti dai giornali (suicidi, morti per inedia e simili) come esempi del nostro sistema civilizzato. Per esempio:

> Dopo aver arrancato nella neve da un capo all'altro della città alla vana ricerca di un lavoro sicuro, con sua moglie e i suoi sei figli senza cibo, sfrattato per morosità da un caseggiato popolare *nell'Upper East-side*, John Corcoran, un contabile, si è tolto oggi la vita bevendo dell'acido fenico. Corcoran aveva perso il posto tre settimane fa, perché malato, e durante il periodo di inattività ha consumato tutti i suoi magri risparmi. Ieri era riuscito a trovare lavoro con un gruppo di spalatori di neve, ma a causa della sua malattia era troppo debole ed è stato costretto a rinunciare dopo essersi affannato per circa un'ora con la pala. Ricominciava l'ingrata impresa della ricerca di un lavoro. Profondamente scoraggiato, il Corcoran la scorsa notte è tornato a casa e qui ha trovato sua moglie e i suoi figli senza cibo e l'avviso di sfratto sulla porta. Il mattino seguente si è avvelenato.
> Ho davanti a me le documentazioni di molti casi di questo genere [continua Swift]. Con simili fatti si potrebbe comodamente riempire un'enciclopedia. Cito questi pochi come chiave interpretativa dell'universo.
> «Siamo consapevoli della presenza di Dio nel mondo» dice uno scrittore nell'ultimo numero di una rivista inglese. [La presenza stessa del male nell'ordine temporale è la condizione di perfezione dell'ordine eterno, scrive il professor Royce[17]]. «L'assoluto è più ricco per tutte le contraddizioni e le diversità che comprende» dice F.H. Bradley[18]. Egli intende dire che questi uomini distrutti fanno più ricco l'universo, e questa è filosofia. Ma mentre il professor Royce e Bradley e una moltitudine di candidi e ben pasciuti pensatori svelano la Realtà e l'Assoluto e giustificano il male e la sofferenza, è questa la condizione dei soli esseri a noi noti in tutto l'universo con una coscienza sviluppata di cosa l'universo sia. Ciò che queste persone sperimentano *è* la Realtà, ci dà un volto assoluto dell'universo. È l'esperienza personale dei più qualificati nel nostro ambito di conoscenza *ad avere* esperienza, a dirci che *cos'è* la Realtà. Ora, che cos'è *pensare* l'esperienza di questi uomini a confronto del provarla direttamente e personalmente, come essi la provano? I filosofi si occupano di sfumature, mentre quelli che vivono e sentono, conoscono la verità. È il pensiero dell'umanità – non certo il pensiero dei filosofi e della classe proprietaria, ma quello della grande massa degli uomini che pensano in silenzio e che vivono queste cose sulla propria pelle – sta arrivando a questa visione. Essi giudicano l'universo nello stesso modo in cui hanno permesso finora agli ierofanti della religione e della cultura di giudicarli.
> [...] Questo operaio di Cleveland, che ha ucciso se stesso e i suoi figli [un altro dei casi citati] è uno dei fatti fondamentali e sbalorditivi di questo mondo moderno e di questo universo. Per giustificarlo o minimizzarlo non bastano tutti i trattati su Dio, l'Amore e l'Essere, inutilmente esistenti nel loro vuoto monumentale. È uno dei semplici e irriducibili elementi della vita di questo mondo, dopo milioni di anni di opportunità e venti secoli di cristianesimo. Esso è nel mondo morale quello che gli atomi o le particelle subatomiche sono nell'universo fisico: primario e indistruttibile. E ciò che mostra all'uomo è l'impostura di tutta la filosofia che non vede in simili eventi il fattore ultimo di tutta l'esperienza cosciente. Questi fatti dimostrano ineluttabilmente la nullità della religione. L'uomo non concederà alla religione altri duemila secoli o altri venti secoli per dar prova di sé e sprecare il tempo dell'umanità. Il suo tempo è finito, non ci sono più prove; la sua stessa storia vi mette termine. L'umanità non dispone di eoni e di eternità per continuare a mettere alla prova sistemi screditati[19].

16. Sul tema della critica alla giustificazione del male nella concezione ottimistica dell'universo, si veda anche *The Dilemma of Determinism*, WB [ed. it., pp. 184-188].
17. *The World and the Individual*, II, p. 385 [N.d.A.].

Tale è la reazione di uno spirito empirista al *menù* offerto dal razionalismo. È un assoluto «No, grazie». «La religione –

18. F.H. Bradley, *Appearance and Reality*, p. 204 [N.d.A.].
19. M.I. Swift, *Human Submission*, II, Liberty Press, Philadelphia 1905, pp. 4-10 [N.d.A.].

dice Swift – è come un sonnambulo per il quale le cose reali sono vuote». E tale, anche se forse meno carico di emotività, è il verdetto di chiunque si interessi seriamente alla filosofia oggi e si rivolga ai professori di filosofia per il nutrimento con cui soddisfare la pienezza dei bisogni della sua natura. Gli autori empiristi gli danno il materialismo, i razionalisti gli danno un qualcosa di religioso, ma per quella religione «le cose concrete sono vuote». Egli diventa così il giudice di noi filosofi. *Tender* o *Tough*, per lui, lasciamo a desiderare. Nessuno di noi può permettersi di disprezzare i suoi giudizi, poiché, in ultima analisi, il suo è l'intelletto tipicamente perfetto, l'intelletto di cui la domanda complessiva è la maggiore, l'intelletto la cui critica e la cui insoddisfazione, a lungo andare, sono fatali. È a questo punto che la mia soluzione comincia ad apparire. Io vi offro quella cosa che porta il nome bizzarro di *pragmatismo*, come una filosofia in grado di soddisfare entrambi i generi di domanda. Può restare religioso come il razionalismo, ma allo stesso tempo, come l'empirismo, può mantenere la più ricca intimità con i fatti concreti. Spero di poter lasciare in molti di voi un'opinione favorevole di questa teoria, come quella che ne ho io stesso. Tuttavia, poiché sono vicino alla fine dell'ora assegnatami, non vi presenterò il pragmatismo in persona. Incomincerò la prossima volta allo scoccare dell'ora. Adesso preferisco tornare per un attimo su ciò che ho appena detto.

Se tra voi ci sono filosofi di professione, e so che ce ne sono, senza dubbio avranno trovato il mio discorso di una rozzezza imperdonabile, no anzi, pressoché incredibile. *Tender-minded* e *tough-minded*, che distinzione barbarica! E, in generale, quando la filosofia è un insieme compatto di delicati intellettualismi e sottigliezze e scrupolose precisazioni, e quando vige entro i suoi confini ogni genere possibile di combinazioni e di transizioni, che brutale caricatura, che riduzione di ciò che è più elevato alla più infima espressione possibile, rappresentare il suo campo di battaglia come una specie di zuffa tra temperamenti ostili![20] Che infantile modo di vedere da profano! E ancora, che stupidaggine trattare come un crimine le astrazioni dei sistemi razionalisti e condannarli perché si offrono come santuari e luoghi di fuga, piuttosto che come prolungamenti del mondo fattuale. Non sono forse tutte le nostre teorie solo dei rimedi e delle vie di fuga? E, se la filosofia è essere religiosi, come potrebbe allora essere altro se non un rifugio dalla ottusa grossolanità di ciò che appare della realtà? Che cosa potrebbe fare di meglio la filosofia se non elevarci dalla nostra sensibilità animale, per mostrarci un'altra e più nobile dimora per il nostro spirito, nella grande cornice di principi ideali che è sottesa a tutta la realtà, e che l'intelletto intuisce? Come potrebbero mai i principi e le visioni generali essere altro se non degli schemi astratti? Il duomo di Colonia è stato forse costruito senza il progetto di un architetto? La purezza è forse un abominio in se stessa? La sola cosa vera sarebbe la concreta rudezza?

Credetemi, sento tutta la forza delle vostre accuse. Il quadro che ho dato è davvero mostruosamente ipersemplificato e grossolano. Ma come tutte le astrazioni, darà prova di avere la sua utilità. Se i filosofi trattano astrattamente la vita dell'universo, non si possono lamentare se viene trattata in

20. La divisione operata da James della storia della filosofia in due tendenze contrapposte sembra riprendere quella proposta da Renouvier, autore del quale James ha sempre riconosciuto l'importanza nella formazione del proprio pensiero, nel suo *Esquisse d'une classification Systématique des Doctrines Philosophiques*, Paris 1885. Criticando la pretesa della filosofia sistematica di Hegel di assorbire in sé tutti i sistemi di pensiero contraddittori, Renouvier scrive: «Ogni uomo di ordinario giudizio, messo in presenza dello spettacolo che offre la storia della filosofia, se ne formerà immediatamente un'idea singolarmente differente da ciò che vorrebbe il sofisma della filosofia hegeliana [...] Dalle epoche più antiche in cui gli uomini hanno applicato lo sforzo di una riflessione personale alla comprensione del mondo [..] si sono prodotte delle visioni assolutamente divergenti, delle affermazioni reciprocamente contraddittorie; si sono formate delle scuole o delle sette di cui le une sostenevano ciò che le altre negavano [...] Se bisogna rinunciare a cercare, per le dottrine filosofiche, un sistema di classificazione in cui possano entrare tutte come i momenti di uno sviluppo e le parti di un tutto organico, è chiaro che si deve [...] descriverle e classificarle secondo le loro opposizioni e cercare subito o la più antica o la più importante di tutte queste opposizioni e servirsene come di un primo principio di divisione. Un grande vantaggio di questo metodo è che non si ha bisogno di un sistema» (C. RENOUVIER, *op. cit.*, pp. 2-3). Le contrapposizioni rintracciate da Renouvier sono: Cosa-Idea; Infinito-Finito; Evoluzione-Creazione; Necessità-Libertà; Felicità-Dovere; Evidenza-Credenza, tutte comprese nella piùgenerale contrapposizione di Ottimismo e Pessimismo. È possibile constatare che a grandi linee si tratta delle stesse contrapposizioni prese in esame da James nelle lezioni di *Pragmatism*. D'altra parte nell'opera citata di Renouvier ci sono diversi riferimenti alle opere giovanili di James, a testimonianza di uno scambio di reciproche influenze tra i due filosofi.

astratto la vita della stessa filosofia. Per la verità, il quadro che ho dato è, per quanto abbozzato e grossolano, sostanzialmente vero. I temperamenti con i loro desideri e rifiuti determinano gli uomini nelle loro filosofie e sempre lo faranno. I dettagli del sistema possono essere analizzati pezzo per pezzo, gradualmente, e quando lo studioso lavora a un sistema, può spesso dimenticare la foresta a vantaggio del singolo albero. Ma quando l'opera è compiuta, il pensiero esegue sempre la sua grande attività di sintesi, e ben presto il sistema ci si erge contro come una cosa viva, con quella semplice strana nota di individualità che ci perseguita la memoria, come lo spettro di un uomo, quando un nostro amico, o un nostro nemico, è morto. Walt Whitman non è il solo che potrebbe scrivere «chi tocca questo libro, tocca un uomo[21]». I libri di tutti i grandi filosofi sono come tanti uomini. La nostra sensazione di un sapore personale essenziale in ognuno di essi, tipico ma indescrivibile, è il frutto più raffinato della nostra compiuta educazione filosofica. Quello che il sistema pretende di essere è un'immagine del grande universo di Dio. Quello che riesce a essere – e in modo così flagrante! – è la rivelazione di quanto intensamente singolare sia l'aroma di alcuni dei nostri simili. Una volta ridotto in questi termini (e tutte le nostre filosofie sono riducibili a essi per spiriti resi critici dall'apprendimento) il nostro rapporto con i sistemi ridiventa informale, ritorna alla reazione umana istintiva di piacere o dispiacere. Diventiamo perentori nel nostro rifiuto o nella nostra accettazione, come quando una persona si candida per ricevere la nostra benevolenza; il nostro giudizio si esprime con semplici aggettivi di stima o di disistima. Confrontiamo il carattere complessivo dell'universo, così come lo sentiamo, con il profumo della filosofia che ci è offerta, e una parola basta.

Noi diciamo: «*Statt der lebendigen Natur da Gott die Menschen schuf hinein*»[22]. Quel miscuglio nebuloso, quella cosa rigida e perfetta, quell'ineffabile artificiosità, quel ammuffito prodotto di scuola, quei deliri da malati! Via. Via tutti. Impossibile! Impossibile!

21. *La citazione è tratta dalla poesia "So long!" in *Songs of Parting*.
22. *J.W. GOETHE, *Faust*, I, 414-415, «Invece di quella natura vivente dove Dio ha disposto gli uomini, [tra fumo e muffa hai d'intorno soltanto scheletri di bestie, ossa di morti]».

È dal lavoro sui dettagli del sistema filosofico che deriva l'impressione che abbiamo di un filosofo, ma è sull'impressione che noi reagiamo. La competenza in filosofia si misura dalla determinatezza delle reazioni complessive, dalla qualificazione immediatamente percettiva con la quale l'esperto descrive un oggetto così complesso. Ma non è necessaria una grande competenza per l'aggettivo che ne risulterà. Pochi hanno articolato definitivamente delle filosofie per conto proprio. Ma quasi ognuno di noi ha la sua propria particolare sensazione di un certo carattere complessivo del mondo, e della completa inidoneità dei sistemi particolari che si conoscono a corrispondergli. Questi non rispecchiano il *suo* mondo. Uno sarà troppo preciso, un altro troppo pedante, un terzo un guazzabuglio eccessivo di opinioni, un quarto troppo morboso, e un quinto troppo artificioso, e via di seguito. In ogni caso lui e noi sappiamo immediatamente che tali filosofie sono fuori quadro, stonate, stravaganti, e che non hanno nessun diritto di parlare in nome dell'universo. Platone, Locke, Spinoza, Mill, Caird, Hegel – evito prudentemente i nomi di casa nostra! – sono pronto a giurare che per molti di voi questi nomi sono poco più che promemoria di altrettanti strani modi personali di mancare l'obiettivo. Sarebbe davvero un'assurdità se tali modi di considerare l'universo fossero realmente veri.

Noi filosofi dobbiamo fare i conti con tali sentimenti da parte vostra. In definitiva, lo ripeto, sarà attraverso quei sentimenti che saranno giudicate tutte le nostre filosofie. Il modo di guardare alle cose che alla fine prevarrà sarà quello che risulterà più convincente nella normale attività intellettuale.

Ancora una parola sulla necessità per le filosofie di essere profili astratti. Ci sono profili e profili, ci sono profili di edifici che sono corposi, concepiti tridimensionalmente dai loro progettisti, e profili di edifici pensati a due dimensioni sulla carta, con l'aiuto del regolo e del compasso. Questi restano evanescenti e smorti anche quando vengono edificati in pietra e calcestruzzo, e il disegno già lascia prevedere questo risultato. Un profilo in sé è scarno, ma non necessariamente deve dare l'idea di qualcosa di scarno. È la sostanziale povertà di ciò che è proposto dalle usuali filosofie razionaliste, a spingere gli empiristi al loro gesto di rifiuto. Il caso del sistema di Herbert Spencer è particolarmente pertinente. I razionalisti

sentono la sua spaventosa sfilza di insufficienze, il suo arido temperamento da maestro di scuola, la sua monotonia da organetto, la sua preferenza per le scappatoie a buon mercato nelle argomentazioni[23], la sua mancanza di preparazione anche nei principi della meccanica, e in generale la vaghezza delle sue idee di base, la legnosa rigidità di tutto il suo sistema, come se fosse stato messo insieme alla meglio con tavole rotte... e tuttavia mezza Inghilterra voleva che fosse sepolto nell'abbazia di Westminster.

Perché? Perché Spencer attira tanta venerazione nonostante la sua debolezza agli occhi dei razionalisti? Perché tante persone colte che avvertono questa debolezza, forse anche voi e io, vorrebbero comunque vederlo nell'Abbazia? Semplicemente perché sentiamo che, filosoficamente, il suo cuore è *nel giusto*. I suoi principi possono essere tutti pelle e ossa, ma in ogni caso i suoi libri cercano di modellarsi sulla particolare forma della carcassa di questo particolare mondo. Il rumore dei fatti risuona in lungo e in largo in tutti i suoi capitoli, la citazione di fatti è continua, l'autore pone l'accento sui fatti, si volge verso di loro, e questo basta. Si tratta del *tipo* di cose appropriato allo spirito empirista.

La filosofia pragmatista, di cui spero di cominciare a parlare nella mia prossima conferenza, mantiene una cordiale relazione con i fatti e, a differenza dalla filosofia di Spencer, non comincia e non finisce buttando fuori dalla porta le costruzioni della religione positiva, anzi le tratta con altrettanta simpatia. Spero di potervi condurre a scoprire che questo è proprio il modo di pensare intermedio di cui avete bisogno.

23. Dal 1879 al 1885 e poi ancora dal 1893 al 1897, James aveva tenuto ad Harvard il corso di «Philosophy 3», utilizzando come testo i *First Principles* di Spencer, che esponeva sottoponendoli ad una critica minuziosa e tagliente che ne evidenziava tutte le inconsistenze e le fallacie argomentative. Per maggiori dettagli, si veda R.B. Perry, *The Thought and Character of William James* I, Little, Brown & Co, Boston 1936, cap. XXVIII.

CONFERENZA II

CHE COSA SIGNIFICA PRAGMATISMO

Alcuni anni fa, durante un periodo di campeggio in montagna, al ritorno da una passeggiata solitaria trovai la compagnia impegnata in un'accanita disputa metafisica. Il *corpus* della disputa era uno scoiattolo, che si supponeva aggrappato a un lato del tronco di un albero, mentre sul lato opposto dell'albero si trovava un essere umano. L'osservatore umano cerca di vedere lo scoiattolo girando rapidamente attorno al tronco, ma per quanto si muova velocemente, lo scoiattolo si muove altrettanto velocemente in direzione opposta, tenendo sempre l'albero tra sé e l'uomo, così che non è mai possibile vederlo. Il problema metafisico che sorge è: *l'uomo gira intorno allo scoiattolo, o no?* Certamente gira intorno all'albero, e lo scoiattolo è sull'albero; ma gira intorno allo scoiattolo? Nell'assoluta calma del bosco, la discussione era diventata ripetitiva in modo logorante. Ognuno si era schierato e difendeva la sua posizione con ostinazione. E, poiché i due schieramenti erano ugualmente numerosi, quando arrivai, entrambi si appellarono a me per avere la maggioranza. Memore del precetto della scolastica per cui quando si incontra una contraddizione si deve operare una distinzione, immediatamente ne cercai e ne trovai una, nel modo che segue: «Chi ha ragione – dissi – dipende da che cosa *intendete praticamente* con "girare attorno" allo scoiattolo[1]. Se con ciò voi intendete passare dal

1. In *The Meaning of Truth*, James riprende l'episodio dello scoiattolo omettendo il «praticamente». Cfr. MT, p. 85.

suo nord al suo est, poi al suo sud, quindi al suo ovest, e poi di nuovo al suo nord, allora evidentemente l'uomo gli gira intorno, perché occupa queste successive posizioni. Ma se, al contrario, voi intendete che dapprima egli è di fronte a lui, poi alla sua destra, poi alle sue spalle, quindi alla sua sinistra e finalmente di nuovo di fronte a lui, mi sembra abbastanza ovvio che l'uomo non riesce a girargli intorno, perché per compiere i suoi movimenti compensatori lo scoiattolo tiene costantemente il ventre verso l'uomo e il dorso rivolto dalla parte opposta. Introdotta la distinzione, non ci sarà più occasione per ulteriori dispute. Voi avete entrambi ragione ed entrambi torto a seconda se intendete il verbo "girare intorno" *praticamente* in un senso o nell'altro».

Benché uno o due dei contendenti più accesi definissero il mio discorso un'abile scappatoia, dichiarando che non desideravano cavilli o sottigliezze scolastiche, ma che si trattava soltanto del corretto significato della parola «intorno», la maggioranza sembrò ammettere che la distinzione aveva risolto la disputa.

Vi racconto questo banale aneddoto perché è un esempio particolarmente semplice di quel *metodo pragmatico* di cui desidero parlarvi. Il metodo pragmatico è innanzitutto un metodo per appianare dispute metafisiche che altrimenti potrebbero essere interminabili[2]. Il mondo è uno o molteplice? Determinato o libero? Materiale o spirituale? Sono affermazioni sul mondo che possono essere o non essere valide; in ogni caso le dispute su tali questioni sono senza fine. In simili casi il metodo pragmatico cerca di interpretare ogni nozione indagando le sue conseguenze pratiche. Che differenza farebbe praticamente per qualcuno se fosse vera questa nozione piuttosto che quella? Se non ci sono differenze pratiche tali da poter essere evidenziate, allora le alternative significano *praticamente* la stessa cosa e tutta la disputa è oziosa. Ogniqualvol-

2. A questo proposito, si veda G. Bird, *William James*, Routledge & Kegan Paul, London 1986, p. 16: «Con "interminabili" James non intende semplicemente "che durano all'infinito". La nozione di un termine a cui si arriva nel mettere alla prova un'affermazione ha quasi un significato tecnico nella sua ultima concezione dell'empirismo radicale. Piuttosto egli sta richiamando l'attenzione sull'esistenza di dispute metafisiche per le quali nessun termine è possibile. In questi casi l'ipotesi si muove nel reame transempirico degli inesperibili, dove, secondo il suo stesso postillato, manca la sostanza adeguata per il dibattito filosofico».

ta la disputa è seria, dobbiamo essere in grado di mostrare qualche differenza pratica che deve derivare dal fatto che l'una o l'altra parte abbiano ragione.

Uno sguardo alla storia dell'idea vi mostrerà ancora meglio che cosa significa pragmatismo. Il termine deriva dal greco *pragma*, che significa azione, da cui derivano le nostre parole «pratica» e «pratico». Il termine è stato introdotto in filosofia da Charles Peirce nel 1878. In un articolo intitolato *How to make our ideas clear*, apparso nel «Popular Science Monthly» del gennaio di quell'anno[3] Peirce, dopo aver messo in evidenza che le nostre credenze sono effettivamente regole per l'agire, diceva che, per sviluppare il significato di un pensiero, dobbiamo solamente determinare quale comportamento esso può produrre: questo comportamento sarà per noi il suo unico significato. E il fatto tangibile alla radice di tutte le nostre distinzioni di pensiero, per quanto sottili, è che non ce n'è una tanto sottile e raffinata da consistere in qualcosa d'altro se non in una possibile differenza nell'agire. Dunque, per raggiungere la perfetta chiarezza nella nostra *concezione* di un oggetto, abbiamo solamente bisogno di considerare quali *immaginabili* effetti pratici l'oggetto può implicare, quali sensazioni dobbiamo aspettarci da lui e quali reazioni dobbiamo mettere in campo. La nostra concezione di questi effetti, immediati o remoti che siano, è per noi la totalità della concezione dell'oggetto, se tale concezione ha in generale un significato effettivo.

3. Tradotto nella «Revue Philosophique», gennaio 1879, vol. VII [N.d.A.]. Il brano saliente cui James si riferisce è il seguente: «Per sviluppare il significato di una cosa non dobbiamo far altro che determinare quali abitudini essa produce, giacché quello che una cosa significa equivale a quali abitudini essa comporta [...] Dobbiamo scendere al tangibile e al pratico (concepibile), per trovare la radice di ogni vera distinzione di pensiero per sottile che sia; e non vi è distinzione di significato, per fine che sia, che possa consistere in altro, che in una possibile differenza pratica». È interessante su questo punto il confronto con quanto dice Kant nella conclusione del saggio precritico *La falsa sottigliezza delle quattro figure sillogistiche*: «[...] è tutt'altra cosa distinguere le cose le une dalle altre dal conoscere la differenza tra le cose [...] distinguere logicamente significa conoscere che una cosa A non è B [...] distinguere fisicamente significa essere spinto da rappresentazioni differenti ad *azioni* differenti». Argomentazione che sembra essere ripresa nella prima *Critica*: «In ogni conoscenza di un oggetto [...] vi è verità rispetto alle conseguenze. Quanto più numerose sono le conseguenze vere di un dato concetto, tanto più numerosi sono i segni distintivi della sua realtà oggettiva» (KRV, B, 98, 10).

Questo è il principio di Peirce, il principio del pragmatismo. Esso rimase completamente ignorato da tutti per vent'anni, fino a quando io, in un discorso all'associazione filosofica del professor Howison all'Università della California, lo riproposi, dandone una speciale applicazione alla religione[4]. A quell'epoca (1898) i tempi erano evidentemente maturi per la sua ricezione. La parola «pragmatismo» si è diffusa e adesso riempie le pagine delle riviste filosofiche. Dappertutto si sente parlare del «movimento pragmatista», a volte con rispetto, qualche volta ingiuriosamente, quasi mai con una chiara comprensione. È evidente che il termine si adatta a un certo numero di tendenze che finora non avevano un nome collettivo, e che esso «è venuto per restare». Per afferrare in pieno l'importanza del principio di Peirce bisogna abituarsi ad applicarlo ai casi concreti. Qualche anno fa trovai che Ostwald[5], l'illustre chimico di Lipsia, aveva fatto un uso perfettamente appropriato del principio pragmatista nelle sue lezioni di filosofia della scienza, nonostante non lo avesse chiamato con questo nome.

> Tutte le realtà influenzano il nostro agire – mi scrisse – e questa influenza è il significato che hanno per noi. Io sono abituato a porre le domande ai miei studenti in questo modo: in quali aspetti il mondo sarebbe differente se fosse vera questa o quest'altra alternativa? Se non riesco a trovare alcuna differenza, l'alternativa non ha senso.

In altri termini, posizioni rivali significano *praticamente* la stessa cosa, e non c'è per noi altro significato se non quello

4. Cfr. W. James, *The Pragmatic Method* (1898), EPh, pp. 123-139. In questo contesto James propone un'interpretazione ampliata del principio di Peirce: «Per noi il test finale di ciò che una verità significa è in effetti la condotta che essa ci detta o ci ispira. Ma essa ci ispira quella condotta perché prima predice qualche cosa che agisce sulla nostra esperienza la quale pretenderà da noi proprio quel comportamento. E io preferisco esprimere il principio di Peirce dicendo che il significato effettivo di una qualsiasi proposizione filosofica può sempre essere ricondotto a qualche conseguenza specifica, nella nostra esperienza pratica futura, sia essa attiva o passiva; sottolineando piuttosto il fatto che la nostra esperienza debba essere specifica, che non quello che debba essere attiva» (p. 124).

5. W. Ostwald (1853-1932) insegnò a Harvard nell'anno 1905-6 e in quel periodo frequentò spesso casa James. James, stando a quanto afferma Perry, aveva letto le *Vorlesungen über Naturphilosophie* di Ostwald nel 1902.

pratico. Ostwald dà un esempio di ciò che intende in una lezione che è stata pubblicata. I chimici hanno discusso a lungo sulla struttura elementare di certi corpi detti «tautomeri». Le loro proprietà sembravano ugualmente compatibili sia con l'idea che al loro interno oscilli un atomo instabile di idrogeno sia con quella secondo la quale essi sono associazioni instabili di due corpi. La controversia ha imperversato senza mai avvicinarsi a una soluzione.

> Non sarebbe mai nemmeno cominciata – dice Ostwald – se i contendenti si fossero chiesti quale specifico fatto sperimentale sarebbe stato modificato a seconda che l'una o l'altra delle due concezioni fosse stata corretta. Infatti, si sarebbe visto che non poteva conseguirne alcuna differenza di fatto e che la disputa era vuota come se, teorizzando nelle epoche primitive sulla crescita della pasta lievitata, una parte avesse chiamato in causa un *folletto* e l'altra avesse insistito nell'attribuire il fenomeno a un *elfo*[6].

È sorprendente vedere quante discussioni filosofiche sprofondano nel nonsenso nel momento in cui le sottoponete alla semplice prova di determinarne le conseguenze fattuali. Non ci può *essere* una differenza da qualche parte che non si traduca in una differenza altrove. Non vi è nessuna differenza nella verità astratta che non si esprima in una differenza fattuale concreta e in una condotta, conseguente a quel fatto, imposta a qualcuno, in qualche modo, in qualche luogo e in qualche tempo. L'intera funzione della filosofia deve essere di scoprire quale differenza precisa ci sarà per voi e per me, in un determinato momento della nostra vita, se questa o quella «formula» del mondo è vera oppure no.

Non c'è assolutamente niente di nuovo nel metodo pragmatico. Socrate ne era un seguace. Aristotele lo usava sistematicamente. Locke, Berkeley e Hume grazie a esso hanno dato

6. *Theorie und Praxis*, «Zeitsch. des Österreichischen Ingenieur u. Architecten-Vereines», nn. 4 e 6, 1905. Trovo un pragmatismo ancora più radicale di quello di Ostwald in un discorso del professor W.S. Franklin: «Io penso che la concezione più malsana della fisica, anche se comprensibile agli studenti, è quella per cui "è la scienza delle masse, delle molecole e dell'etere". E invece penso che la più sana, anche se non del tutto comprensibile agli studenti, è quella che dice che la fisica è la scienza dei modi di afferrare e di spingere i corpi!», «Science», gennaio 1903) [N.d.A.].

importanti contributi alla verità. Shadworth Hodgson[7] continua a insistere che le realtà sono solo «ciò per cui sono conosciute» [*know-as*]. Ma questi precursori del pragmatismo lo usavano frammentariamente, non erano che un preludio[8]. Solo nella nostra epoca esso si è generalizzato, è diventato consapevole della propria missione universale, si è proteso verso un destino di successi. Io credo in questo destino, e spero alla fine di riuscire a ispirarvi la mia convinzione.

Il pragmatismo rappresenta un atteggiamento perfettamente familiare in filosofia, l'atteggiamento empirista; ma lo rappresenta, per come lo vedo io, in una forma che è la più radicale e, al tempo stesso, la meno discutibile che esso abbia mai assunto. Un pragmatista volta le spalle risolutamente, e una volta per tutte, a una quantità di abitudini inveterate, care ai filosofi di professione. Si lascia alle spalle l'astrazione e l'inadeguatezza, le soluzioni verbali, le cattive ragioni *a priori*, i principi inamovibili, i sistemi chiusi, i pretesi assoluti e le origini. Si volge verso la concretezza e l'adeguatezza, i fatti, le azioni, e verso la possibilità di agire [*power*]. Il che significa la supremazia della mentalità empirista e la resa incondizionata

7. *S.H. Hodgson (1832-1912), filosofo neo-kantiano inglese. L'espressione citata da James, «known as», si trova nel saggio *Philosophy and Experience* (1885).

8. Cfr. C.S. Peirce, *The Basis of Pragmaticism* [*Writings*, Mss. 282 (p. 7) + 908] [ed. it. *Categorie*, Laterza, Roma-Bari 1992, p. 144-145]: «[...] sono arrivato alla conclusione che la comune opinione pragmatista [...] consiste in ciò: *ogni* pensiero (tranne forse alcune singole idee, ognuna assolutamente *sui generis*) ha un significato che oltrepassa il contenuto immediato del pensiero stesso, sicché è assurdo parlare di un pensiero in sé [...]. Questo non solo perché il pensiero si riferisce sempre a un *oggetto*, reale o fittizio, ma anche perché esso immagina di essere interpretabile. Se tale analisi dell'opinione pragmatista fosse corretta, l'estensione logica del termine pragmatista si amplierebbe dunque enormemente. Esso risulterebbe predicabile non solo di Royce [...] ma anche di un vasto settore del mondo logico [...] sin dai tempi antichi [...]. In verità i nominalisti [...] dovrebbero venire classificati secondo quanto detto come pragmatisti, dato che Occam considerava tutti i concetti come termini, riferendosi a essi distintamente come a segni mentali. Non si può però neppure dire che i realisti scolastici posteriori all'Aquinate avversassero in modo particolare tale dottrina; e lo stesso Aristotele potrebbe in verità essere considerato come pragmatista». Peirce sembra qui confermare l'idea di un «pragmatismo perenne» anche se con motivi diversi da quelli addotti da James e soprattutto in un contesto di aperta polemica con il pragmatismo jamesiano e schilleriano. È nota infatti la polemica di Peirce contro l'uso e lo sviluppo della sua originaria teoria pragmatista, da parte degli altri pragmatisti, in particolare di James. Polemica che lo portò a ribattezzare la sua teoria *Pragmaticismo* (Cfr. ivi, p. 144).

di quella razionalista. Significa lo spazio aperto e le possibilità della natura, contro il dogma, l'artificiosità, il preteso finalismo della verità.

Nello stesso tempo non vuole appoggiare alcun risultato particolare. È solo un metodo. Ma il trionfo generale di questo metodo significherebbe un enorme cambiamento in ciò che nella mia ultima conferenza ho chiamato il *temperamento* della filosofia. I maestri del tipo ultrarazionalista verrebbero messi fuori gioco, come accade ai dignitari di corte nelle repubbliche, ai preti cattolici nei paesi protestanti. Scienza e metafisica si riavvicinerebbero moltissimo, in effetti opererebbero mano nella mano.

La metafisica ha abitualmente condotto un tipo molto primitivo di ricerca. Voi sapete quanto gli uomini abbiano sempre bramato il possesso delle illecite arti magiche, e sapete anche quale parte hanno sempre avuto nella magia le *parole*. Se conosci il suo nome o la formula incantatoria che lo lega, puoi controllare uno spirito, un genio, un *djinn* o qualsiasi altra potenza. Salomone conosceva i nomi di tutti gli spiriti e, possedendo i loro nomi, li teneva soggiogati al suo volere. Così l'universo è sempre apparso alle menti primitive come una specie di enigma, la cui chiave deve essere vista nella forma di qualche parola o nome illuminante o apportatore di potere. Quella parola nomina il *principio* dell'universo, e possederla è, in qualche modo, possedere l'universo stesso. «Dio», «Materia», «Ragione», «Assoluto», «Energia» sono altrettanti nomi chiave. Chi li possiede può sostare: è giunto alla fine della sua ricerca metafisica.

Ma chi segue il metodo pragmatico non può fermarsi a contemplare una di tali parole come se mettesse termine alla sua ricerca. Deve estrarre da ognuna di esse il suo valore pratico *in contanti* [*cash-value*] e metterlo all'opera nel flusso della sua esperienza. Allora il pragmatismo apparirà, più che una soluzione, un programma di lavoro, e più specificamente un'indicazione dei modi in cui le realtà esistenti possono essere *cambiate*.

Le teorie diventano così strumenti e non risposte per enigmi su cui arrestarsi. Non ci adagiamo su di esse, andiamo avanti, e all'occasione, con il loro aiuto, risistemiamo ancora la natura. Il pragmatismo disirrigidisce tutte le nostre teorie, le rende flessibili e le mette al lavoro. Poiché non è nulla di sostanzial-

mente nuovo, si armonizza con molte vecchie tendenze filosofiche. Per esempio, concorda con il nominalismo nel fare sempre appello al particolare; con l'utilitarismo nel valorizzare gli aspetti pratici; con il positivismo nel suo disprezzo per le soluzioni verbali, i problemi inutili e le astrazioni metafisiche.

Si tratta sempre, come potete ben vedere, di tendenze *anti-intellettualiste.* Contro il razionalismo in quanto programma e metodo il pragmatismo è particolarmente ben armato e combattivo. Ma, almeno all'inizio, non propende per alcun esito particolare. Non ha dogmi, né dottrine, a eccezione del suo metodo. Come ha ben detto Papini, un giovane pragmatista italiano[9], esso passa in mezzo alle teorie filosofiche come un corridoio d'albergo. Moltissime camere si aprono su di esso. In una ci può essere un uomo che scrive un'opera atea; in quella dopo un altro uomo inginocchiato che prega con fervore; nella terza un chimico che indaga le proprietà dei corpi; nella quarta si sta meditando un sistema di metafisica idealista; mentre nella quinta si dimostra l'impossibilità della metafisica. Ma tutti hanno in comune il corridoio e devono percorrerlo se vogliono entrare o uscire dalle rispettive stanze.

Il significato di metodo pragmatico, dunque, finora, non si identifica con nessun esito particolare, ma è un atteggiamento orientativo. *L'atteggiamento che consiste nel distogliere l'attenzione dalle cose prime, i principi, le «categorie», le presunte necessità e rivolgerla ai risultati, i frutti, le conseguenze, i fatti.*

E questo è tutto, per quanto riguarda il metodo pragmatico! Direte che, più che spiegarvelo, ve l'ho magnificato, ma adesso ve lo esporrò più che esaurientemente mostrandovi come funziona su alcuni problemi che ci sono familiari. Nel frattempo il termine pragmatismo ha cominciato a essere impiegato in un senso ancora più ampio, per designare una certa *teoria della verità.* Poiché intendo dedicare un'intera conferenza all'esposizione di questa teoria, dopo aver prima spianato la strada, qui potrò essere molto breve. Ma la brevità è difficile da seguire, così debbo chiedervi di raddoppiare la vostra attenzione per un quarto d'ora. Se molte cose resteranno oscure, spero di riuscire a chiarirle nelle lezioni seguenti.

9. Cfr. W. James, *G. Papini and the Pragmatist Movement in Italy*, EPh, pp. 145-149. Il riferimento è a G. Papini, *Il Pragmatismo messo in ordine*, «Leonardo», aprile 1905, p. 47. Ristampato in *Sul Pragmatismo*, Libreria Editrice Milanese, Milano 1913, poi in *Pragmatismo*, Vallecchi, Firenze 1920 e in *Filosofia e letteratura*, Mondadori, Milano 1961.

Uno dei filoni filosofici coltivati con maggiore successo attualmente è la cosiddetta *logica induttiva*, lo studio delle condizioni sotto cui si è evoluta la nostra scienza. Gli autori che si sono occupati di questo argomento hanno cominciato a mostrare una singolare unanimità sul significato delle leggi di natura e gli elementi fattuali, quando sono formulati da matematici, fisici e chimici. Quando furono scoperte le prime uniformità matematiche, logiche e naturali, le prime *leggi*, gli uomini erano così entusiasti della chiarezza, della bellezza e semplificazione che ne risultavano, che credettero di aver veramente decifrato gli eterni pensieri dell'Onnipotente. La sua mente tuonava e riecheggiava in sillogismi. Egli pensava anche per sezioni coniche, quadrati, radici e proporzioni e geometrizzava come Euclide. Aveva concepito le leggi di Keplero perché i pianeti le seguissero; aveva fatto in modo che la velocità aumentasse proporzionalmente al tempo di caduta dei corpi; aveva formulato la legge dei seni perché la luce le obbedisse quando si rifrangeva. Aveva stabilito le classi, gli ordini, le famiglie e i generi di piante e animali, e fissato le distanze tra di essi. Aveva pensato gli archetipi di tutte le cose e progettato le loro variazioni; e quando riscopriamo qualcuna di queste mirabili istituzioni, afferriamo il suo pensiero nelle sue più letterali intenzioni.

Con l'ulteriore sviluppo delle scienze, però, ha guadagnato terreno la nozione che la maggior parte delle nostre leggi, forse tutte, sono solo approssimazioni. Le stesse leggi, inoltre, sono diventate così numerose che non si può più contarle; e, in tutti i settori della scienza, vengono proposte così tante formulazioni rivali, che i ricercatori si sono abituati all'idea che nessuna teoria è in assoluto una trascrizione della realtà, ma che qualcuna di queste, da qualche punto di vista, può essere utile. La loro grande funzione è di sintetizzare vecchie esperienze per condurre a nuove. Si tratta solamente di un linguaggio inventato dall'uomo, una scorciatoia concettuale[10],

10. Cfr. W. James, *Bergson and Intellectualism*, EREPU, p. 247. «Nel frattempo vedrete anche che cosa intende Bergson, insistendo sul fatto che la funzione dell'intelletto è pratica piuttosto che teoretica. La realtà sensibile è troppo concreta per essere completamente maneggiabile [...] Per andare da un punto all'altro

come le chiama qualcuno, con cui noi scriviamo i nostri resoconti sulla natura; e i linguaggi, come è ben noto, ammettono una grande varietà di espressioni e di dialetti.

Così l'arbitrio umano ha portato la divina necessità fuori dalla logica scientifica. Se faccio i nomi di Sigwart, Mach, Ostwald, Pearson, Milhaud, Poincaré, Duhem, Ruyssen[11], gli studiosi di filosofia tra di voi identificheranno immediatamente la corrente di cui parlo, e vi aggiungeranno mentalmente altri nomi.

Alla testa di questa schiera della logica scientifica ci sono oggi Schiller e Dewey con la loro concezione pragmatista di che cosa significhi, sempre e comunque, verità. In tutte le circostanze, dicono questi maestri, «verità» ha nelle nostre idee e convinzioni lo stesso significato che ha nella scienza. Ciò non significa altro, essi dicono, se non che *le idee (che in sé non sono che parti della nostra esperienza) diventano vere solo nella misura in cui ci aiutano a instaurare una relazione soddisfacente con altre parti della nostra esperienza*, a sintetizzarle e a passare dall'una all'altra attraverso scorciatoie concettuali, invece di seguire l'interminabile successione dei singoli fenomeni. Ogni idea che possiamo cavalcare, per così dire; ogni idea che ci porterà felicemente da una parte all'altra della nostra esperienza, collegando in modo soddisfacente le cose, operando con sicurezza, semplificando e risparmiandoci fatica, è vera proprio per tutto questo, vera in questa misura, *strumentalmente* vera. Questa è la visione «strumentale» della verità esposta con così grande successo a Chicago, la visione secondo la quale la verità delle nostre idee significa la loro capacità di «funzionare», promulgata così brillantemente a Oxford.

Dewey e Schiller e i loro alleati, per arrivare a questa concezione generale di tutta la verità, hanno semplicemente seguito l'esempio dei geologi, dei biologi e dei filologi. La mossa vincente, nella fondazione di queste scienze, è sempre stata

della realtà dobbiamo solcare o passare a guado l'intero intollerabile intervallo. Nessun particolare ci è risparmiato [...] Ma, con la nostra facoltà di astrarre e fissare concetti, siamo lì in pochi secondi, come se disponessimo di una quarta dimensione, saltando i passaggi intermedi come per un potere divino, trovandoci nel punto preciso che cercavamo, senza alcun rapporto con altri contesti».

11. L'edizione Longman, Green & Co. del 1949 e quella della Harvard University Press del 1978 concordano su Ruyssen. L'edizione Routledge, a cura di Doris Olin (*Pragmatism in focus*), sostituisce Ruyssen con Heymans.

prendere qualche processo semplice realmente osservabile in azione – come l'erosione per opera degli elementi, diciamo, o la variazione del tipo parentale, o il cambiamento degli idiomi per l'incorporazione di parole nuove o di nuove pronunce – e poi generalizzarlo, rendendolo applicabile a tutte le epoche, per produrre grandi risultati, sommando i suoi effetti attraverso i secoli.

Il processo osservabile, che Schiller e Dewey in particolare hanno isolato per poterlo generalizzare, è quello familiare della formazione individuale di *nuove opinioni*. Il processo è sempre il medesimo. L'individuo ha già un deposito di vecchie opinioni ma si trova davanti a una nuova esperienza che le mette in tensione. Qualcosa le contraddice; o, in un momento di riflessione, scopre che esse si contraddicono l'una con l'altra; o anche viene a conoscenza di fatti con i quali quelle sono incompatibili; oppure emergono in lui desideri che esse non sono in grado di soddisfare. Il risultato è un'intima inquietudine a cui il suo spirito fino a quel momento era assolutamente estraneo, e da cui cerca di liberarsi modificando la massa delle sue precedenti opinioni. Egli ne salverà quante più può, poiché in materia di convinzioni siamo estremamente conservatori. Quindi cercherà di cambiare prima questa opinione, poi quell'altra (perché esse resistono ai cambiamenti molto diversamente), fino a che, da ultimo, verrà fuori qualche nuova idea che egli potrà innestare sul vecchio deposito, senza sconvolgerlo eccessivamente, qualche idea che medi tra il deposito e la nuova esperienza e li faccia convergere l'una nell'altro nel modo più felice e più adeguato[12].

La nuova idea viene adottata come vera. Essa mantiene il vecchio deposito di verità con un minimo di modifiche, allargandolo quel tanto che basta per permettergli di accogliere la novità, ma concependola nel modo più familiare possibile. Una spiegazione *outrée* che violi tutte i nostri preconcetti non verrebbe mai accettata come una descrizione vera della novità. Limeremo alacremente tutto intorno finché non avremo ottenuto qualcosa di meno eccentrico. Le rivoluzioni più violente nelle credenze di un individuo lasciano in piedi la

12. Cfr. PP II, p. 107: «In Germania sin dal tempo di Herbart, la psicologia ha sempre avuto molto da dire su un processo chiamato *Appercezione*. Le idee o sensazioni avvenienti si dicono "appercepite" da "masse" di idee già nella mente».

maggior parte del vecchio ordine. Tempo e spazio, causa ed effetto, natura e storia, e la propria biografia personale restano intatti. La nuova verità è sempre una mediazione, un appianamento delle transizioni. Essa coniuga la vecchia opinione con il fatto nuovo, in modo da mostrare sempre un minimo di frattura e un massimo di continuità. Noi assumiamo una teoria come vera proprio in rapporto al suo successo nel risolvere questo «problema di massimi e minimi». Ma il successo nella risoluzione di questo problema è soprattutto una questione di approssimazione. Noi diciamo che una teoria lo risolve in modo complessivamente più soddisfacente di un'altra; ma ciò significa più soddisfacentemente per noi, e gli individui danno un rilievo differente ai loro livelli di soddisfazione. Fino a un certo grado, perciò, tutto qui è plastico.

Il punto che adesso vi esorto a osservare particolarmente è il ruolo svolto dalle vecchie verità. Il non tenerne conto è la fonte di molte delle critiche ingiuste che prendono di mira il pragmatismo. La loro influenza è assolutamente regolatrice. La fedeltà a esse è il principio primo; nella maggioranza dei casi, il solo principio; poiché il modo di gran lunga più usuale di trattare fenomeni talmente nuovi da richiedere una seria revisione dei nostri preconcetti è ignorarli del tutto oppure ingiuriare coloro che ne rendono testimonianza.

Senza dubbio voi desiderate degli esempi di questo processo di crescita della verità, e il solo problema qui è la sovrabbondanza. Il caso più semplice di nuova verità è, ovviamente, la pura aggiunta numerica alla nostra esperienza di tipi nuovi di fatti, o di singoli fatti nuovi di vecchio tipo – un accrescimento che non implica alcuna alterazione delle vecchie convinzioni. Giorno per giorno i suoi contenuti vengono semplicemente aggiunti. I nuovi contenuti in se stessi non sono veri, semplicemente *vengono* e *sono;* la verità è *ciò che noi diciamo su* di essi, e quando diciamo che essi sono venuti, la verità è soddisfatta dalla semplice formula additiva.

Ma spesso le novità obbligano ad una revisione. Se io adesso mi mettessi a lanciare degli strilli acuti e mi comportassi sul podio come un matto, accadrebbe che molti di voi rivedrebbero le loro idee sul probabile valore della mia filosofia. Il radio è arrivato ieri come una novità e per un momento è sembrato contraddire le nostre idee sull'intero ordine della natura, tale ordine essendo stato identificato con il cosiddetto

principio di conservazione dell'energia. La semplice vista del radio che emana calore indefinitamente a sue spese, sembrava violare quel principio di conservazione. Cosa pensare? Se le sue radiazioni non fossero altro che una fuga di un'insospettata energia potenziale, preesistente all'interno degli atomi, il principio di conservazione sarebbe salvo. La scoperta dell'elio come conseguenza delle radiazioni, ha aperto la strada verso questa convinzione. Così la concezione di Ramsay[13] viene generalmente accettata come vera, perché, nonostante amplii le nostre vecchie idee di energia, produce minime alterazioni nella loro natura.

Non ho bisogno di moltiplicare gli esempi. Un'opinione nuova conta come «vera» solo in proporzione a quanto gratifica il desiderio individuale di assimilare la novità alla propria esperienza, alle proprie convinzioni depositate. Essa deve contemporaneamente propendere verso la vecchia verità e afferrare il fatto nuovo; e il suo successo nel farlo (come dicevo un momento fa), è motivo di apprezzamento da parte dell'individuo. Quando la vecchia verità cresce, per l'aggiunta di nuove verità, ciò avviene dunque per ragioni soggettive. Noi siamo nel processo e rispettiamo le ragioni. La nuova idea che svolge meglio la funzione di soddisfare la nostra duplice esigenza è la più vera. Essa si fa vera, si fa classificare come vera, per il modo in cui funziona: innestandosi su un corpo di vecchie verità, che cresce così, come cresce un albero, per l'attività di un nuovo strato di tessuto vegetale.

Dewey e Schiller procedono nel generalizzare questa osservazione e nell'applicarla alla maggior parte delle antiche verità. Anch'esse una volta erano plastiche. Venivano dette vere per ragioni umane. Anch'esse mediavano tra verità ancora più antiche e ciò che in quel momento erano nuove osservazioni. La verità puramente oggettiva, la verità nel consolidarsi della quale la funzione di soddisfare l'essere umano, coniugando vecchie parti di esperienza con nuove, non svolge alcun ruolo, deve ancora essere trovata. Le ragioni per cui diciamo vere le cose è la ragione per cui esse *sono* vere, perché «essere vero» *significa* solo realizzare questa «funzione coniugale».

13. *W. Ramsay (1852-1916), chimico inglese, scopritore dei gas nobili dell'atmosfera. Premio Nobel nel 1904.

La traccia del serpente umano è dunque su tutto. Una verità indipendente; una verità che *troviamo* soltanto[14]; una verità non più malleabile secondo l'umana necessità; in una parola, una verità incorreggibile; una tale verità esiste davvero in misura sovrabbondante, o almeno i pensatori di stampo razionalista suppongono che esista; ma allora questa indica solo il cuore morto dell'albero vivente, e il suo esserci significa soltanto che anche la verità ha la sua paleontologia e la sua «prescrizione», e può irrigidirsi con l'anzianità di servizio e pietrificarsi nella considerazione degli uomini per assoluta vetustà. Ma quanto le vecchie verità possano essere ancora effettivamente plastiche, è stato efficacemente mostrato ai giorni nostri dalla trasformazione delle idee logiche e matematiche, una trasformazione che sembra coinvolgere anche la fisica. Le vecchie formule vengono reinterpretate come espressioni particolari di principi più ampi, principi che i nostri antenati non hanno mai nemmeno intravisto nella forma e nella formulazione attuali. Sempre Schiller dà a tutta questa concezione della verità il nome di *umanismo*[15], ma anche per

14. Cfr. H. Bergson, *Sur le pragmatisme de William James* (1911), in *La pensée et le mouvant*, Alcan, PUF, Paris 1950, p. 247. «Mi sembra che si potrebbe riassumere tutto l'essenziale della concezione pragmatista della verità in una formula di questo tipo: *mentre per le altre dottrine una nuova verità è una scoperta, per il pragmatismo è un'invenzione*».

15. James assegna un'importanza fondamentale all'umanismo, tanto che più volte nella sua corrispondenza con Schiller aveva discusso il problema se sostituire questo termine a quello di pragmatismo. Tuttavia James riteneva che *umanismo* fosse il nome giusto per un movimento di più vasta portata, mentre *pragmatismo* designava soltanto un metodo. Cfr. MT, p. 204: «Tutto ciò che il metodo pragmatico implica, allora, è che le verità dovrebbero avere conseguenze pratiche. In Inghilterra la parola è stata usata con un significato ancora più vasto, per comprendere la nozione per cui la verità di un enunciato consiste nelle conseguenze, e particolarmente nel loro essere conseguenze buone. Qui andiamo del tutto al di là delle questioni di metodo; e dal momento che il mio pragmatismo e questo pragmatismo più ampio sono così differenti ed entrambi sono abbastanza importanti da avere nomi diversi, penso che la proposta di Schiller di chiamare il pragmatismo più ampio "umanismo" sia eccellente e dovrebbe essere accettata. Il pragmatismo ristretto potrà essere definito come "metodo pragmatico". Il dubbio sul titolo da dare all'opera che esponeva i principi di questo metodo restò fino all'ultimo, quando James decise, anche per motivi editoriali, per *Pragmatism*. Cfr. *Lettera WJ a F.C.S. Schiller*, 19 aprile 1907, LT II, p. 271: «Troppo tardi per "umanismo" per il mio libro – è già in stampa! Non mi piace "pragmatismo", ma sembra che al momento abbia il lasciapassare *internazionale*. Facciamoli andare avanti tutti e due – Dio provvederà!». Dal punto di vista della traduzione, sembra preferibile rendere «humanism» con *umanismo*, invece che con *umanesimo*, come quasi tutti i dizionari suggeriscono. Il termine umanesimo è eccessivamente legato a un determinato movimento della storia della cultura europea nel XV e XVI secolo, e difficilmente si riuscirebbe a cancellare le sue connotazioni acquisite a vantaggio di una reinterpretazione in ambito novecentesco. «Umanismo» è termine relativamente più recente e maneggevole, ed è reso più interessante dai possibili rimandi all'uso sartriano del termine (Cfr. J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*) che possiede un'affinità con la teoria di Schiller. Si veda anche P.K. Dooley, *Pragmatism as Humanism*, Chicago 1974 e J.S. Bixler, *The Existentialists and William James*, «The American Scholar», Winter 1858-59, pp. 80-90.

questa dottrina sembra si stia affermando la denominazione di pragmatismo, ragion per cui ne tratterò nelle lezioni che seguono sotto questo stesso nome. Il pragmatismo porterebbe dunque a questo: in primo luogo, a un metodo; in secondo luogo, a una teoria genetica di ciò che si intende per verità. Queste due cose saranno i nostri prossimi argomenti.

Ciò che ho detto della teoria della verità sarà certamente sembrato alla maggior parte di voi oscuro e insoddisfacente a causa della sua concisione. Farò ammenda in seguito. In una conferenza sul «senso comune» cercherò di mostrare che cosa intendo per verità pietrificatesi per vetustà. In un'altra conferenza mi diffonderò sull'idea che i nostri pensieri diventano veri in proporzione a quanto riescono a esercitare la loro funzione di interposizione. In una terza mostrerò quanto sia difficile discriminare i fattori oggettivi da quelli soggettivi nello sviluppo della Verità. È possibile che voi non mi seguiate pienamente in queste lezioni; e se lo fate, potete non essere pienamente d'accordo con me. Ma, almeno, ne sono certo, mi considererete seriamente e tratterete il mio sforzo con rispettosa considerazione.

Probabilmente sarete sorpresi nell'apprendere, allora, che le teorie di Schiller e Dewey sono state fatte oggetto di tempestose manifestazioni di disprezzo e di scherno. Tutto il razionalismo è insorto contro di loro. In sedi influenti Schiller, in particolare, è stato trattato come uno scolaretto impertinente che ha bisogno di una sculacciata. Non ricorderei queste cose se non per il fatto che danno incidentalmente un notevole ragguaglio su quel temperamento razionalista a cui ho opposto il temperamento pragmatico. Il pragmatismo è a disagio lontano dai fatti. Il razionalismo si sente a suo agio solo in

presenza di astrazioni. Il pragmatista che parla di verità al plurale, della loro utilità e del loro essere soddisfacenti, del successo con cui queste «funzionano» ecc., suggerisce a un tipico spirito intellettualista un'idea della verità come se fosse un surrogato scadente, dozzinale e difettoso. Simili verità non sono la reale verità. Simili prove sono meramente soggettive. Per contrasto, la verità oggettiva deve essere qualcosa di non-utilitaristico, di altero, di raffinato, di lontano, di augusto, di sommo. Deve essere una corrispondenza assoluta dei nostri pensieri con una realtà altrettanto assoluta. Deve essere ciò che noi *dobbiamo* pensare incondizionatamente. I modi condizionati con cui *di fatto* pensiamo sono del tutto irrilevanti e interessano solo la psicologia. Abbasso la psicologia e viva la logica, in tutta questa discussione!

Osservate lo squisito contrasto dei tipi di pensiero! Il pragmatista si attacca ai fatti e alla concretezza, osserva come la verità sia al lavoro nei casi singoli, e generalizza. La verità per lui diventa una categoria per tutti i generi di valori funzionali definiti, operanti nell'esperienza. Per il razionalista essa resta una pura astrazione, al cui semplice nome dobbiamo sottometterci. Mentre il pragmatista cerca di mostrare in dettaglio proprio perché dobbiamo sottometterci, il razionalista è incapace di riconoscere i fatti concreti da cui deriva la sua stessa astrazione. Ci accusa di *rinnegare* la verità, laddove noi abbiamo solo cercato di definire esattamente perché la gente la segue e dovrebbe sempre seguirla. Il vostro tipico ultra-astrazionista rabbrividisce visibilmente di fronte alla concretezza: a parità di condizioni, egli realmente preferisce ciò che è pallido e spettrale. Se gli fosse offerta la scelta tra i due universi, sceglierebbe sempre lo schema scarno piuttosto che la pienezza della realtà. È tanto più puro, chiaro e nobile.

Spero che, col proseguire di queste lezioni, la concretezza e l'aderenza ai fatti del pragmatismo da esse propugnato possano dimostrarsi per voi la sua caratteristica più soddisfacente. Il pragmatismo si limita a seguire l'esempio delle scienze sorelle, interpretando l'ignoto col noto. Riesce a legare insieme armoniosamente il nuovo con il vecchio. Converte la nozione assolutamente vuota di una relazione statica di «corrispondenza» (quel che può significare lo vedremo in seguito) tra il nostro intelletto e la realtà, in quella di un rapporto ricco e attivo (che chiunque può seguire in dettaglio e comprendere) tra i nostri pensieri individuali e il grande universo di altre esperienze in cui svolgono il loro ruolo e hanno la loro utilità.

Ma per ora ne abbiamo parlato a sufficienza. La giustificazione di ciò che dico deve essere posposta. Vorrei aggiungere una parola di ulteriore spiegazione dell'affermazione che ho fatto nel nostro ultimo incontro, secondo la quale il pragmatismo può felicemente armonizzare il pensiero empirista con le esigenze più religiose degli esseri umani.

Dicevo, come ricorderete, che gli uomini con un temperamento fortemente amante dei fatti sono suscettibili di essere tenuti a distanza dalla scarsa simpatia per i fatti che la filosofia dell'idealismo odierno offre loro. È troppo intellettualista. Il teismo all'antica non era granché, con la sua concezione di Dio come un sommo monarca, adornato di «attributi» inintelligibili o grotteschi; ma, finché è stato fortemente sorretto dall'argomento del piano della creazione, esso ha mantenuto un qualche contatto con le realtà concrete. Da quando, però, il darwinismo ha tolto una volta per tutte l'idea di un piano dalle menti degli «scienziati», il teismo ha perso quel punto d'appoggio[16]; da quel momento alla nostra immaginazione si raccomanda, semmai, qualche specie di divinità immanente o panteistica operante *nelle* cose, piuttosto che sopra di esse. Coloro che aspirano a una religione filosofica, di norma, si rivolgono oggigiorno speranzosamente più verso un panteismo idealistico che verso il più vecchio teismo dualista, nonostante che quest'ultimo conti ancora abili difensori.

Ma come ho detto nella prima conferenza, la marca di panteismo offerto è difficile da digerire per coloro che sono amanti dei fatti o dotati di uno spirito empirista. È di stampo assolutista, refrattario allo sporco, costruito sulla pura logica. Non ha alcuna possibile connessione con la concretezza. Affermando che lo Spirito Assoluto, il sostituto di Dio, è il presupposto razionale di tutti i singoli fatti, quali che siano, esso resta supremamente indifferente ai singoli fatti del nostro

16. Sulle polemiche tra darwinismo e religione nella cultura americana rimando al classico V.I. PARRINGTON, *Storia della cultura americana*, Einaudi, Torino 1969, vol. III; a M. CURTI, *The Growth of American Thought*, New York 1951, e a P.P. WIENER, *Evolution and the Founders of Pragmatism*, Harper & Row, New York 1965. Segnalo anche il più recente L. MENAND, *Il circolo metafisico*, Sansoni, Firenze 2001, il quale offre una bella ricostruzione narrativa dell'ambiente culturale in cui nasce il pragmatismo americano.

mondo presente. Siano quel che siano, l'Assoluto se ne assumerà la paternità. Come per il leone malato della favola di Esopo, tutte le orme portano nella sua tana, *sed nulla vestigia retrorsum.*

Voi non potrete mai ridiscendere nel mondo del particolare con l'aiuto dell'Assoluto, o dedurre dettagliatamente qualche necessaria conseguenza, importante per la vostra vita, dalla vostra idea della sua natura. Egli vi dà invero l'assicurazione che tutto è a posto per *Lui*, e per il suo modo di pensare eterno; ma poi vi lascia a cavarvela nel mondo finito con i vostri mezzi temporali[17].

Lungi da me l'idea di negare la maestosità di questa concezione, o la sua capacità di fornire conforto religioso alla più rispettabile categoria di intelletti. Ma dal punto di vista umano, nessuno può sostenere di non soffrire delle pecche della lontananza e dell'astrazione. Si tratta principalmente di un prodotto di ciò che mi sono avventurato a chiamare temperamento razionalista. Esso spregia i bisogni dell'empirismo. Sostituisce la ricchezza del mondo concreto con un pallido schema. È lindo, è nobile nel senso negativo del termine, cioè nel senso in cui essere nobili vuol dire essere inadatti ai lavori umili. In questo mondo concreto di sudore e sporcizia mi sembra che, quando una visione delle cose è «nobile», questo dovrebbe essere un presupposto contro la sua «verità» e come un fattore squalificante dal punto di vista filosofico. Il principe delle tenebre può essere un gentiluomo, come si dice, ma qualunque cosa sia il Dio del cielo e della terra, certamente non può essere un gentiluomo. I suoi servigi sono necessari nella sozzura dell'esperienza umana, più di quanto la sua dignità sia richiesta nell'empireo. Ora il pragmatismo, per quanto devoto ai fatti, non ha certe propensioni materialistiche di cui di solito soffre l'empirismo. Inoltre, non ha obiezioni di

17. Cfr. anche W. James, *Monistic Idealism*, EREPU, pp. 47-48: «Come assoluto, allora, o *sub specie eternitatis*, o *quatenus infinitus est*, il mondo respinge la nostra simpatia, perché non ha storia. *In quanto tale*, l'assoluto non agisce, né soffre, non ama e non odia; non ha né desideri, né bisogni e neppure aspirazioni, fallimenti o successi, amici o nemici, vittorie o sconfitte. Simili cose appartengono tutte al mondo in quanto relativo, nel quale ha luogo la nostra esperienza finita, il solo le cui vicissitudini abbiano il potere di risvegliare il nostro interesse [...] Una volta per tutte, io sono finito e tutte le forme della mia simpatia sono intrecciate con il mondo finito *in quanto* tale, e con le cose che hanno una storia».

sorta ad accettare le astrazioni, fintantoché grazie a loro vi muovete nel particolare ed esse vi portano veramente da qualche parte. Non essendo interessato a nessuna conclusione, se non a quelle che il nostro intelletto e la nostra esperienza producono insieme, non ha pregiudizi *a priori* contro la teologia. *Se le idee teologiche danno prova di avere un valore per la vita concreta, per il pragmatismo saranno vere nel senso di essere buone nella stessa misura. Poiché la loro verità dipenderà interamente dalle loro relazioni con altre verità che devono anch'esse essere riconosciute come tali.*

Ciò che ho appena detto sull'Assoluto dell'idealismo trascendentale è un caso tipico. Prima l'ho chiamato maestoso e ho detto che fornisce conforto religioso a una categoria di intelletti, e poi l'ho accusato di lontananza e di sterilità. Ma nella misura in cui fornisce tale conforto, certamente non è sterile; ha un certo valore; adempie a una funzione effettiva. Da buon pragmatista, io stesso dovrei allora chiamare l'Assoluto vero «in questa misura»[18]; e lo faccio senza esitazioni.

Ma che significa in questo caso *vero limitatamente?* Per rispondere dobbiamo solamente applicare il metodo pragmatico. Che cosa intendono i credenti nell'Assoluto quando dicono che il loro credere arreca loro conforto? Intendono dire che, poiché nell'Assoluto il male del mondo finito è già vinto, noi possiamo, per questo, in qualunque momento lo desideriamo, trattare ciò che è temporale come se fosse potenzialmente eterno, essere sicuri che possiamo confidare nei suoi esiti e, senza peccato, lasciare la nostra paura e abbandonare

18. James usa qui per la terza volta nel testo l'allocuzione non molto comune e alquanto arcaica «in so far forth» che trova un precedente alla fine della §16 del *Treatise* (II ed.) di G. Berkeley: «*In like manner we may consider Peter so far forth as man, or so far forth as animal. Without framing the forementioned abstract idea, either of man or of animal, in as much as all that is perceived is not considered*». Nel tradurla nella precedente edizione mi ero attenuto alla lezione di Papini, che la rendeva con «relativamente», intendendo la verità come relativa «ad un fine o ad un ordine di fini». Cfr. G. Papini, *Il pragmatismo messo in ordine*, cit., p. 400. In quella sede indicavo anche come valide traduzioni alternative, rispettose del senso implicito della locuzione usata da James, allocuzioni come «in un certo senso», «da un certo punto di vista», «limitatamente a un certo scopo», il cui significato deve ritenersi complessivamente incluso in «relativamente». La correzione implicitamente suggerita da G. Riconda, *Invito al pensiero di James*, Mursia, Milano 1999, p. 145, il quale sostituisce «relativamente» con «in questa misura», sembra pure piuttosto efficace oltre che linguisticamente più conforme, e viene qui accettata per tutte le ricorrenze.

la sofferenza della nostra responsabilità di esseri finiti. In breve, vogliono dire che noi abbiamo un diritto, sempre e subito, di prenderci una vacanza morale, di lasciare che il mondo si affanni a modo suo, con la sensazione che gli esiti sono in mani migliori delle nostre e non ci riguardano.

L'universo è un sistema in cui i singoli possono di quando in quando abbandonare le loro ansietà, in cui per gli uomini è giusto anche infischiarsene e la vacanza morale è ammessa il che, se non erro, fa parte, almeno, di ciò che conosciamo come Assoluto. Questa è – a nostro avviso – la grande differenza che il suo esser vero produce nella nostra esperienza individuale; questo è il suo *valore in contanti*, se lo si interpreta pragmaticamente. Il normale lettore profano di filosofia, che guarda con favore l'idealismo assoluto, non si azzarda ad affinare le sue concezioni più di così. Egli può usare l'Assoluto per tutto questo, e tutto questo è molto prezioso. Pertanto soffre a sentirvi parlare con incredulità dell'Assoluto, e non si cura delle vostre critiche perché riguardano degli aspetti della concezione che egli non riesce a seguire.

Se l'Assoluto significa questo e nient'altro che questo, chi può ragionevolmente negare la sua verità? Negarlo vorrebbe dire insistere che gli uomini non avrebbero mai il diritto di abbandonarsi e che le vacanze non sono mai consentite.

Mi rendo ben conto di quanto paradossale debba sembrare ad alcuni di voi sentirmi dire che un'idea è «vera» fintantoché credervi è vantaggioso per le nostre vite. Che essa sia *buona* quando è vantaggiosa, voi lo ammetterete con gioia. Se ciò che noi facciamo con il suo aiuto è buono, voi ammetterete che l'idea stessa è buona in questa misura, poiché noi traiamo beneficio dal suo possesso. Ma non è un uso errato della parola «verità», direte voi, dire che per questa ragione un'idea è anche «vera»?

Rispondere pienamente a questa domanda a questo punto della mia esposizione è impossibile. Voi siete giunti qui al punto focale della dottrina della verità mia e di Schiller e Dewey, che non posso discutere nei dettagli fino alla sesta conferenza. Per ora lasciatemi dire solo questo, che la verità è *una specie di bene*, e non, come si suppone di solito, una categoria distinta dal bene e ad esso coordinata. *Vera deve essere detta qualunque cosa che dia prova di essere buona come credenza e buona, anche, per ragioni ben determinate e definibili.* Certamente

dovete ammettere che se *non* ci fosse alcun vantaggio per la vita nelle idee vere, o se la loro conoscenza fosse realmente svantaggiosa e le idee false fossero le uniche utili, allora non sarebbe mai apparsa la nozione corrente secondo cui la verità è divina e preziosa e il suo perseguimento un dovere, né tantomeno sarebbe divenuta un dogma. In un mondo di quel tipo, il nostro dovere sarebbe piuttosto quello di *evitare* la verità[19]. Ma in questo mondo, proprio come ci sono dei cibi che non solo hanno un buon sapore ma fanno anche bene ai denti o allo stomaco o ai tessuti, così certe idee non solo sono belle da pensare, o sostengono in modo piacevole altre idee che ci piacciono molto, ma sono anche di grande aiuto nelle lotte pratiche della vita. Se ci fosse una qualche vita che per noi è meglio condurre, e se ci fosse qualche idea che, se creduta, ci aiutasse a condurre quella vita, allora sarebbe veramente *meglio per noi* credere in quell'idea, *a meno che, in effetti, crederci non si opponesse ad altri vantaggi vitali più importanti.*

«Quello che sarebbe meglio per noi credere!». Ecco qualcosa di molto vicino a una definizione della verità. Quasi come dire «quello che dovremmo credere»: e in questa definizione nessuno di voi troverebbe qualcosa di strano. Dovremmo forse non credere a ciò che è *meglio per noi* credere? Possiamo allora tenere la nozione di ciò che è meglio per noi e quella di ciò che è vero per noi permanentemente separate?

Il pragmatismo dice di no, e io sono perfettamente d'accordo. Probabilmente anche voi siete d'accordo, finché l'affermazione resta astratta ma con il sospetto che, se noi praticamente avessimo creduto a tutto ciò che faceva comodo alla nostra vita personale, ci troveremmo a indulgere in ogni genere di fantasie sulle faccende di questo mondo e in ogni genere di superstizioni sentimentali riguardo al mondo dell'aldilà. Il sospetto è senza dubbio ben fondato ed è evidente che, quando

19. Su questo punto può essere interessante il confronto con Nietzsche, anche se l'impostazione di fondo dei due autori sul tema è certamente differente. Cfr. F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramorale*, §1: «Gli uomini qui fuggono [...] il fatto di essere danneggiati. In fondo non è l'inganno che in questo caso essi detestano, bensì le brutte e nocive conseguenze di certi generi di inganni. Soltanto in un senso ristretto come questo l'uomo vuole anche la verità. Egli desidera gli effetti piacevoli, e atti a conservare la vita, della verità; verso la conoscenza pura, priva di conseguenze, egli è indifferente, e ha addirittura un atteggiamento ostile verso le verità che possono essere dannose e distruttrici».

si passa dall'astratto al concreto, succede qualcosa che complica la situazione.

Ho detto or ora che quel che è meglio credere per noi è vero *a meno che il crederví non urti con qualche altro vantaggio vitale.* Ora, nella vita reale, con quali vantaggi vitali è più probabile che urti una nostra credenza personale? Con quali, in effetti, se non con i vantaggi vitali offerti da *altre credenze,* quando queste si dimostrano incompatibili con le prime? In altre parole, il peggior nemico di ognuna delle nostre verità può essere il resto delle nostre verità. Una volta per tutte, le verità hanno questo disperato istinto di autoconservazione e il desiderio di eliminare tutto ciò che le contraddice. La mia fede nell'Assoluto, basata sul bene che me ne viene, deve accettare la sfida di tutte le mie altre credenze. Deve dimostrare che può essere vera quando mi concede una vacanza morale. Ciononostante, almeno come la vedo io – concedetemi ora di parlare confidenzialmente, per così dire, e solamente per quanto riguarda me personalmente – essa urta con altre mie verità dei cui vantaggi non ho nessunissima voglia di sbarazzarmi a causa sua. Il fatto è che essa è associata con un genere di logica di cui sono nemico, trovo che mi coinvolga in paradossi metafisici inaccettabili ecc.[20]. E poiché ho già abbastanza guai nella vita senza aggiungerci quello di occuparmi di questi conflitti intellettuali, io personalmente rinuncio proprio all'Assoluto. Mi *prendo* comunque le mie vacanze morali; o anche, come filosofo di professione, cerco di giustificarle con qualche altro principio. Se potessi restringere la mia nozione di Assoluto al suo semplice valore di dare-vacanze, essa non urterebbe con le altre mie verità. Ma non possiamo facilmente restringere così le nostre ipotesi. Esse portano con loro, caratteristiche aggiuntive, e sono queste che urtano tanto. Il mio rifiuto di credere nell'Assoluto significa il rifiuto di credere in

20. Cfr. W. James, *Hegel and His Method*, EREPU, p. 116: «L'assoluto preso seriamente e non come un semplice nome per il nostro diritto di abbandonare occasionalmente il nostro spirito combattivo e prenderci una vacanza morale, introduce nell'universo tutte quelle tremende irrazionalità che un teismo francamente pluralistico evita, ma di cui sono state rimproverate tutte le forme di teismo o panteismo speculativo. Esso, cioè, introduce uno speculativo "problema del male" e ci lascia ad interrogarci sul perché la perfezione dell'assoluto richieda proprio forme di vita particolari così orrende da oscurare la luce delle nostre umane immaginazioni».

quelle altre caratteristiche superflue, dal momento che credo pienamente nel diritto di prendersi delle vacanze morali.

Con ciò vi è chiaro che cosa intendevo quando ho definito il pragmatismo come un mediatore e riconciliatore e ho detto, prendendo in prestito il termine da Papini[21], che esso «disirrigidisce» le nostre teorie. Infatti non ha pregiudizi di sorta, nessun dogma che ci ostacoli, niente canoni rigidi su ciò che varrà come prova. È assolutamente aperto. Prenderà in considerazione ogni ipotesi e ogni testimonianza. Ne consegue che, in campo religioso, si trova in grande vantaggio sia rispetto all'empirismo positivista, con la sua propensione antiteologica, sia rispetto al razionalismo religioso, con il suo interesse esclusivo per ciò che è remoto, nobile, semplice e concepito in astratto.

In breve, esso amplia il campo della ricerca di Dio. Il razionalismo resta aggrappato alla logica e all'empireo. L'empirismo non si discosta dalle sensazioni esterne. Il pragmatismo vuole prendere tutto, seguire sia la logica, sia i sensi, e fare i conti con le esperienze più umili e personali. Prenderà in considerazione le esperienze mistiche, se hanno conseguenze pratiche. Ammetterà anche un Dio che vive nella minutaglia dei fatti particolari, se gli sembrerà un buon posto per incontrarlo.

La sua sola prova di una probabile verità è cosa funziona meglio nel guidarci, che cosa combina meglio ogni parte della vita e si armonizza con l'insieme delle esigenze dell'esperienza, senza omettere nulla. Se le idee teologiche facessero qualcosa di simile, se, in particolare, la nozione di Dio desse prova di *funzionare* in questo modo, come potrebbe il pragmatismo rinnegare l'esistenza di Dio? Non avrebbe alcun senso trattare come «non vera» un'idea pragmaticamente tanto efficace.

Quale altro genere di verità potrebbe esserci, per esso, se non questo pieno accordo con la realtà concreta?

Nella mia ultima conferenza ritornerò ancora sulle relazioni tra pragmatismo e religione. Ma voi vedete già quanto sia democratico, quanto sia vario e flessibile il suo comportamento, quanto siano ricche e inesauribili le sue risorse, e come le sue conclusioni siano benevole come quelle di madre natura.

21. G. Papini, *Il pragmatismo messo in ordine*, cit., pp. 400-405: «Questo carattere si può dire, con una brutta parola, il disirrigidimento delle teorie e delle credenze, cioè il riconoscere il loro valore strumentale». Si veda anche EPh, p. 146.

CONFERENZA III

ALCUNI PROBLEMI METAFISICI CONSIDERATI PRAGMATICAMENTE

Tenterò adesso di rendervi più familiare il metodo pragmatico dandovi qualche dimostrazione della sua applicazione ad alcuni problemi particolari. Comincerò con ciò che è più arido, e il primo argomento che tratterò sarà il problema della *sostanza*. Tutti adoperano la vecchia distinzione tra sostanza e attributo, in quanto racchiusa nella struttura stessa del linguaggio umano, nella differenza tra soggetto grammaticale e predicato. Qui noi abbiamo un gessetto da lavagna. I suoi modi, attributi, proprietà, accidenti o affezioni – scegliete il termine che preferite – sono la bianchezza, la friabilità, la forma cilindrica, l'insolubilità in acqua ecc. Ma il supporto di questi attributi non è nient'altro che il *gesso*, il quale pertanto è chiamato la sostanza a cui essi ineriscono. Allo stesso modo, gli attributi di questa cattedra ineriscono alla sostanza «legno», quelli del mio cappotto alla sostanza «lana», e così via. Gesso, legno e lana a loro volta mostrano, nonostante le loro differenze, delle proprietà comuni, e in un certo senso essi stessi vengono considerati come modi di una sostanza più originaria, la *materia*, i cui attributi sono l'estensione nello spazio e l'impenetrabilità. Analogamente, i nostri pensieri e sentimenti sono affezioni o proprietà delle nostre rispettive *anime*, che sono delle sostanze, ma non a pieno titolo, perché sono a loro volta modi di una sostanza ancora più profonda che è lo «spirito».

Ora, si è visto subito che tutto ciò che *conosciamo* del gesso è la bianchezza, la friabilità ecc.; tutto ciò che *conosciamo* del legno è la combustibilità e la struttura fibrosa. Un gruppo di

attributi è ciò per cui ogni sostanza è riconosciuta, essi costituiscono l'unico *valore in contanti* [*cash-value*] che essa può avere per le nostre esperienze concrete[1]. La sostanza si rivela sempre e comunque per *loro* tramite; e non ne sospetteremmo nemmeno l'esistenza se non avessimo accesso agli attributi; e se Dio continuasse a mandarceli nello stesso ordine, pur annientando miracolosamente a un certo momento la sostanza che li sorregge, noi non saremmo in grado di avvertire questo momento, perché le nostre stesse esperienze resterebbero inalterate[2]. I nominalisti, di conseguenza, sostengono che la sostanza è un'idea impropria da addebitare a quel vecchio vezzo, così radicato nel genere umano, di trasformare i nomi in cose. I fenomeni arrivano in gruppo – il gruppo del gesso, il gruppo del legno ecc. – e ogni gruppo ha il suo nome. Nome che noi trattiamo allora come se sostenesse il gruppo di fenomeni. La temperatura bassa di oggi, per esempio, si suppone che venga da un qualcosa chiamato «clima». «Clima» in realtà è solamente il nome di un certo gruppo di giorni, ma viene trattato come se fosse un qualcosa che si trova *dietro* il giorno, e in generale noi poniamo il nome, come se fosse un essere, dietro i fatti di cui esso è il nome. Ma, dicono i nominalisti, le proprietà fenomeniche delle cose certamente non ineriscono ai nomi, e se non ineriscono ai nomi allora non ineriscono a niente. Esse piuttosto *aderiscono*, o *coeriscono*, l'una all'altra, e la nozione di una sostanza per noi inaccessibile, che, pensiamo, giustifichi questa coesione, facendole da supporto, allo stesso modo in cui il cemento sostiene i pezzi di un mosaico, deve essere abbandonata. Tutto ciò che la nozione di

1. Cfr. W. JAMES, *Principles of Psychology*, Dover, New York 1950, vol. II, p. 184: «In questa *coalescenza in una "cosa"* (dei dati sensibili), una delle sensazioni coalescenti viene considerata la *cosa*, le altre sensazioni sono prese per le sue *proprietà* più o meno accidentali, o modi, o apparenze. La sensazione scelta per essere la cosa essere: essenzialmente è la più costante e la più importante dal punto di vista pratico [...] il comune volume pertanto è anche idoneo a figurare come l'essenza della cosa».

2. Cfr. *The Sentiment of Rationality*, WB [ed. it. p. 103]: «Se esistesse un *substratum* di questo genere – dice Mill – supponete che un miracolo lo sopprima di colpo e lasciate che le sensazioni fluiscano nello stesso ordine: come ci accorgeremmo che esso è venuto a mancare? Da quali segni potremmo capire che esso ha cessato di esistere? Non dovremmo avere tanta ragione di credere che esista ancora quanta ne abbiamo adesso? E se non siamo autorizzati a crederlo come possiamo esserlo adesso?».

sostanza esprime è il puro fatto della coesione in sé. Dietro questo fatto non c'è nulla[3].

La scolastica ha preso la nozione di sostanza dall'uso comune e l'ha resa molto tecnica e articolata. Ben poche cose sembrerebbero avere per noi un minor numero di conseguenze pragmatiche come le sostanze, tanto siamo tagliati fuori da ogni contatto con esse. Tuttavia in un caso la scolastica ha dimostrato l'importanza dell'idea di sostanza trattandola pragmaticamente. Mi riferisco a certe dispute sul mistero dell'eucaristia. Qui la sostanza sembrerebbe avere un valore pragmatico determinante. Dal momento che gli attributi dell'ostia non si trasformano nel pane dell'Ultima Cena, e tuttavia questa diventa il vero corpo di Cristo, è assolutamente necessario che la trasformazione avvenga tutta solamente nella sostanza. La sostanza «pane» deve essersi ritirata e la sostanza divina esservisi sostituita miracolosamente senza alterare le proprietà sensibili immediate. Ma, se pure queste non si alterano, si è prodotta una differenza enorme, nientedimeno che questa, che quando prendiamo il sacramento, noi ci nutriamo della sostanza stessa della divinità. La nozione di sostanza, allora, irrompe nella vita con immense conseguenze, purché si ammetta che per una volta le sostanze possono separarsi dai loro accidenti e scambiarseli.

Questa è la sola applicazione pragmatica che io conosca dell'idea di sostanza; e mi sembra ovvio che sarà trattata seriamente solo da chi già crede per conto proprio nella «presenza reale». La *sostanza materiale* fu criticata da Berkeley[4] con esiti talmente efficaci che il suo nome si è ripercosso in tutta la filosofia successiva. La trattazione svolta da Berkeley della nozione di sostanza è così ben conosciuta che è sufficiente accennarvi, senza che ci sia bisogno di grandi esposizioni. Lungi dal rinnegare il mondo esterno che noi conosciamo, Berkeley lo

3. Cfr. PP I, pp. 344-346: «Se noi chiediamo cos'è una sostanza, la sola risposta è che è un essere che esiste per sé (*self-existing*) o un essere che non ha bisogno di un altro soggetto a cui inerire. In fondo, la sua sola determinazione positiva è l'essere, e questo è qualcosa del cui significato tutti ci rendiamo conto anche se ci è difficile spiegarlo [...]. Dire infatti che i fenomeni ineriscono a una sostanza è in fondo solo prendere atto della protesta di certuni contro la nozione che la pura e semplice esistenza dei fenomeni è complessivamente tutta la verità».

4. Cfr. G. BERKELEY, *Trattato sui principi della conoscenza umana*, Laterza, Roma-Bari 1984, §§72-96.

convalidò. Berkeley affermò che proprio la nozione scolastica di una sostanza materiale, per noi irraggiungibile, posta *dietro* al mondo esterno, più profonda e reale del mondo stesso e necessaria per sostenerlo, era ciò che, più efficacemente di ogni altra cosa, riduceva il mondo esterno a un'irrealtà. Abolisci questa sostanza – diceva – , credi che Dio, che tu puoi capire e raggiungere, ti invia direttamente il mondo sensibile, e conferma e sostiene quest'ultimo con la sua divina autorità. La critica di Berkeley alla «materia» era, di conseguenza, assolutamente pragmatista. La materia è conosciuta come nostre sensazioni di colore, forma, durezza e simili. Sono loro il valore in contante del termine. La differenza per noi che la materia esista davvero oppure no è che, se esiste, abbiamo certe sensazioni, se non esiste, queste ci vengono a mancare. Queste sensazioni sono dunque il suo unico significato. Berkeley non nega la materia; semplicemente ci dice in che cosa consiste[5]. È un nome vero solo in quanto riguarda le sensazioni. Locke[6], e poi Hume, hanno applicato una simile critica pragmatica alla nozione di *sostanza spirituale*. Ricorderò solo come Locke ha trattato il nostro concetto di «identità personale». Egli riduce immediatamente questa nozione al suo valore pragmatico in termini di esperienza. Questa significa soprattutto «coscienza», cioè il fatto che, a un dato momento della vita, ricordiamo altri momenti e li sentiamo tutti come parti di una stessa storia personale. Il razionalismo aveva spiegato questa continuità pratica della nostra vita con l'unità della nostra anima-sostanza. Ma Locke dice: supponiamo che Dio eliminasse la coscienza, avremmo qualche beneficio perché abbiamo ancora l'anima come principio?

5. Cfr. ivi, §82: «Che tutte le cose esistano realmente, che ci siano corpi e anche sostanze corporee, quando si intendano nel senso volgare, si è già mostrato che è in accordo con i nostri principi»; §91: «Sarebbe un errore pensare che quanto si è detto sottragga qualcosa alla realtà delle cose. I principi comunemente accettati riconoscono che all' estensione, al movimento [...] a tutte le qualità sensibili, occorre un supporto. Ma si riconosce anche che gli oggetti percepiti dal senso non sono altro che combinazioni di quelle qualità [...] quindi negando alle cose percepite dal senso un'esistenza indipendente da una sostanza [...] non togliamo nulla alla loro realtà come viene concepita comunemente».

6. Cfr. J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, Laterza, Bari 1985, vol. II, §27 (7-29).

Supponete che Egli annettesse la stessa coscienza a differenti anime, per quanto possiamo rendercene conto, saremmo forse danneggiati per questo? Al tempo di Locke l'anima era principalmente qualcosa da premiare o punire[7]. Osservate come Locke affronta la questione pragmaticamente, discutendola dal suo punto di vista:

> Supponiamo – dice – che qualcuno ritenga di essere la stessa *anima* che un tempo era Nestore o Tersite. Può questi ritenere che le loro azioni gli appartengano più delle azioni di qualsiasi altro uomo mai esistito? Ma facciamo che per una volta egli si trovi *cosciente* di qualcuna delle azioni di Nestore, egli allora si trova a essere tutt'uno con la persona di Nestore... Su questo modello di identità personale si fondano tutto il diritto e la giustizia del premio e del castigo. Può essere ragionevole pensare che nessuno debba rispondere di ciò di cui non sa nulla, ma che sarà giudicato in base alle accuse o alle giustificazioni della propria coscienza. Se supponiamo un uomo che venga punito adesso per ciò che ha commesso in un'altra vita, della quale potrebbe non avere più assolutamente coscienza, che differenza ci sarebbe tra quella punizione e l'essere creati sventurati?

La nostra identità personale consiste dunque, per Locke, solamente in particolari pragmaticamente definibili[8]. Se, a prescindere da questi fatti verificabili, essa inerisca anche a un principio spirituale, è una speculazione puramente oziosa[9].

7. Cfr. PP I, p. 349: «Una seconda supposta necessità perché ci sia un'anima sostanziale è la nostra responsabilità forense davanti a Dio. Locke suscitò scalpore quando disse che l'unità della *coscienza* faceva di un uomo la stessa *persona*, che fosse sostenuta dalla stessa *sostanza* o no, e che Dio non avrebbe, nel gran giorno, chiesto a qualcuno di rispondere per ciò di cui non ricordava nulla [...]. La semplice corrente di coscienza, con le sue lacune di memoria, non può possibilmente essere "responsabile" come un'anima che arriva al giorno del giudizio tutta intera quale era».

8. James legge integralmente l'*Essay* di Locke per la prima volta nel 1878, e in questa occasione, a margine della pagina dove Locke sostiene che non importa di cosa è fatta la sostanza purché la funzione resti la stessa, James scrive «practicalism» che è termine che poi impiegherà come sinonimo di «pragmatism».

9. Sul problema dell'identità personale, si veda anche PP I, pp. 330-336 e 344-350: «La mia conclusione finale sull'anima sostanziale, allora, è che questa non spiega nulla e non garantisce nulla. Le sequenze dei suoi pensieri sono le sole cose verificabili e intelligibili che abbiamo riguardo a essa, e in definitiva accertare le correlazioni di questi con i processi cerebrali è tutto quanto la psicologia può fare empiricamente» (PP I, p. 350).

Locke, che era incline al compromesso, tollerava passivamente la credenza che ci fosse un'anima sostanziale dietro alla nostra coscienza. Ma il suo successore Hume, e la gran parte degli psicologi empiristi dopo di lui, hanno negato l'anima, se non come nome per delle connessioni verificabili nella nostra vita interiore. Con essa ridiscendono nel flusso di esperienza, e la cambiano in tanti valori spiccioli in termini di «idee» e delle loro connessioni particolari le une con le altre. Come dicevo per la materia di Berkeley, l'anima è valida o «vera» *fino a un certo punto*, ma non oltre.

Il parlare di sostanza materiale fa venire in mente naturalmente il «materialismo», ma il materialismo filosofico non è necessariamente connesso con la credenza nella «materia», come principio metafisico. Si può negare la materia in quel senso, così energicamente come fece Berkeley, si può essere un fenomenista come Huxley, e tuttavia si può essere ancora un materialista nel senso più ampio, quello cioè di spiegare i fenomeni superiori con quelli inferiori, e lasciare i destini del mondo in balia dei suoi elementi e delle sue forze più cieche. È in questo senso più ampio del termine che il materialismo si oppone allo spiritualismo e al teismo. Il materialismo sostiene che le leggi della natura fisica sono quelle che governano le cose. Le più elevate produzioni del genio umano potrebbero essere decifrate da qualcuno che avesse piena conoscenza dei fatti, al di fuori delle loro condizioni fisiologiche, senza considerare se la natura sia lì solo per il nostro intelletto, come pretendono gli idealisti, oppure no. In ogni caso, il nostro intelletto dovrebbe riconoscere di che genere di natura si tratta, e classificarlo come qualcosa che agisce attraverso le cieche leggi della fisica. Questo è il carattere del materialismo attuale, che possiamo meglio definire come naturalismo. Contrapposto a esso abbiamo il «teismo», o ciò che in senso più ampio può essere chiamato «spiritualismo». Lo spiritualismo dice che l'intelletto non si limita a fare da testimone e a registrare le cose, ma anche che le governa e le fa 'funzionare: il mondo così sarebbe guidato, non dai suoi elementi inferiori, ma da quelli superiori. Questa disputa, così come viene trattata di solito, diventa poco più che un conflitto tra preferenze estetiche. La materia è greve, grossolana, ottusa, torbida; lo spirito è puro, elevato, nobile; e dal momento che è più consono alla dignità dell'universo dare il primato a ciò che vi appare superiore, bisogna che lo spirito ne sia il principio regolatore. il grande limite del razionalismo è quello di trattare i principi astratti come finalità, davanti alle quali il nostro intelletto può riposarsi in uno stato di ammirata contemplazione. Lo spiritualismo, come spesso si è sostenuto, può essere semplicemente uno stato di ammirazione per un genere di astrazione o di avversione per un altro. Mi ricordo di un rispettabile professore spiritualista che si riferiva sempre al materialismo come alla «filosofia fangosa», e riteneva di averlo così confutato.

A uno spiritualismo di questa natura si risponde facilmente, e Spencer lo ha fatto. In alcune pagine molto ben scritte alla fine del primo volume della sua *Psicologia* ci mostra che una «materia» così infinitamente sottile, e che dà luogo a moti così inconcepibilmente veloci e delicati, come quelli che la scienza moderna ipotizza nelle sue spiegazioni, non conserva più alcuna traccia di grossolanità. Egli mostra che la concezione di spirito, così come l'abbiamo imbastita finora noi mortali, è in se stessa troppo grossolana per rendere la squisita sottigliezza dei fatti naturali. Entrambi i termini, dice, sono soltanto dei simboli, che indicano un'unica inconoscibile realtà in cui la loro opposizione cessa. A un'obiezione astratta basta una risposta astratta; e fintanto che l'opposizione al materialismo scaturisce dal dispregio per la materia come qualcosa di grossolano, Spencer ha tagliato il problema alla radice. La materia è davvero infinitamente e incredibilmente fine. Per chiunque abbia mai guardato il viso di un figlio o di un genitore morto, il semplice fatto che la materia avesse preso per un certo tempo quella forma preziosa, dovrebbe rendergli la materia sacra per sempre[10]. Non fa differenza quale possa essere il *principio* della vita, se materiale o immateriale: la materia a ogni modo collabora, si presta a tutti gli scopi della vita. Quella cara incarnazione rientrava nelle possibilità della materia.

Ma ora, invece di indugiare sui principi, nello stile stagnante dell'intellettualismo, applichiamo al problema il metodo pragmatico.

Che cosa *intendiamo* con materia? Quale sarebbe la differenza pratica *adesso*, se il mondo fosse governato dallo spirito o,

10. Riferimento autobiografico: tra il 1882 e il 1885 James aveva perduto entrambi i genitori e il secondogenito Herman di un anno.

piuttosto, dalla materia? A mio avviso, il problema in questo modo prende tutta un'altra piega.

E, prima di tutto, richiamo la vostra attenzione su di un fatto curioso. Per quanto riguarda il *passato* del mondo, non fa la benché minima differenza che noi lo riteniamo opera della materia o pensiamo che il suo autore sia uno spirito divino.

Immaginate, infatti, che l'intero contenuto del mondo sia dato una volta per tutte irrevocabilmente[11]. Immaginate che esso sia giunto alla sua fine in questo preciso momento, senza più alcun futuro; e lasciate che un teista e un materialista applichino alla sua storia le loro spiegazioni contrapposte. Il teista spiega come Dio lo ha fatto; il materialista mostra, supponiamo con uguale efficacia, come esso risulti da cieche forze fisiche. Allora chiedete al pragmatista di scegliere tra le due teorie. Come potrà effettuare la sua prova se il mondo è già giunto a compimento? I concetti per lui sono cose con cui ritornare all'esperienza, cose per farci cercare le differenze. Ma, per ipotesi, non ci può essere più esperienza e non ci sono possibili differenze da cercare. Entrambe le teorie hanno mostrato tutte le loro conseguenze e, stando all'ipotesi che abbiamo adottato, queste sono identiche. Quindi il pragmatista deve concludere che le due teorie, nonostante abbiano nomi differenti, significano esattamente la stessa cosa e che la disputa è puramente verbale (Ipotizzo, ovviamente, che le teorie abbiano avuto un uguale successo nella spiegazione della realtà).

Infatti, consideriamo francamente l'esempio e proviamo a dire quale sarebbe il valore di un Dio, *se esistesse*, quando il suo lavoro fosse compiuto e il suo mondo esaurito. Ebbene, Egli varrebbe né più né meno di quanto valeva quel mondo. Il suo potere creatore equivarrebbe a quel ammontare complessivo finale, con la sua miscela di pregi e difetti, e non andrebbe oltre. E dal momento che non c'è più un futuro; dal momento che l'intero valore e significato del mondo è già stato pagato e attualizzato nei sentimenti che lo accompagnavano nel suo svolgimento e adesso lo seguono nella sua fine; dal momento che esso non trae nessun significato supplementare (come fa

11. James aveva già adottato questa specie di esperimento mentale, il confronto tra materialismo e teismo in un mondo finito, per illustrare il significato del metodo pragmatico in *The Pragmatic Method* (1898). Cfr. EPh, pp. 125 sgg.

invece il nostro mondo reale) dalla sua funzione di preparare qualcosa, che deve tuttavia ancora venire; con questo noi misuriamo, allora, per così dire, la potenza di Dio. Egli è l'Essere che potrebbe aver fatto ciò una volta per tutte; e per questo gli siamo grati, ma per niente di più. Ebbene, se ora prendiamo l'ipotesi contraria, ossia che le particelle di materia, seguendo le loro leggi, produrrebbero quello stesso mondo e niente di meno, non dovremmo essere loro altrettanto grati? Dove subiremmo una perdita, allora, se abbandonassimo l'ipotesi di Dio e considerassimo la materia come unica responsabile? In che modo subentrerebbe un qualche torpore o grossolanità? E come potrebbe la presenza di Dio nel mondo renderlo più ricco o vitale, essendo l'esperienza data una volta per tutte? Francamente, è impossibile dare risposta a questa domanda. Supponiamo che il mondo attualmente esperito sia lo stesso nei dettagli in entrambe le ipotesi, «lo stesso, nonostante il nostro elogio e il nostro biasimo», come dice Browning. Sta lì imprescrittibile: un dono che non può essere restituito. Dire che la materia è la causa del mondo non diminuisce di una sola le cose che lo hanno costituito, così come dire che Dio ne è la causa non le fa aumentare. Essi sono il Dio o gli atomi, rispettivamente, proprio di quel mondo e di nessun altro. Dio, se di lui si tratta, ha fatto proprio quello che avrebbero fatto gli atomi – assumendo il ruolo degli atomi, per così dire e guadagnandosi la stessa gratitudine che è dovuta agli atomi, e non un briciolo di più. Se la sua presenza non apporta svolte o esiti differenti alla rappresentazione, di sicuro non le conferisce nemmeno una maggiore dignità. Non si può nemmeno dire che se lui fosse assente e gli atomi fossero gli unici attori rimasti in scena, il mondo ne avrebbe un'indegnità. Quando uno spettacolo è finito, e il sipario è abbassato, non lo farete diventare migliore dichiarando che il suo autore è un genio illustre, proprio come non lo farete diventare peggiore dicendo che l'autore è un volgare scribacchino.

Così, se non ci sono futuri particolari di un'esperienza o comportamenti, che possano essere dedotti dalle nostre ipotesi, il dibattito tra materialismo e teismo diventa piuttosto ozioso e insignificante. La materia e Dio, in questo caso, significano esattamente la stessa cosa – ossia, nient'altro che la potenza che produrrebbe proprio questo mondo compiuto – e il saggio è colui che in un caso simile volta le spalle a certe

discussioni superflue. Di conseguenza, i più, istintivamente, e i positivisti e gli scienziati, deliberatamente, voltano le spalle alle dispute filosofiche da cui non si può veder seguire niente che serva a definire delle conseguenze future. Il carattere vuoto e puramente verbale della filosofia è senz'altro un rimprovero che ci è anche fin troppo familiare. Se il pragmatismo ha ragione, si tratta di un rimprovero perfettamente legittimo a meno che si possa dimostrare che le teorie prese a bersaglio hanno esiti pratici alternativi, per quanto sottili e remoti questi possano essere. L'uomo della strada e lo scienziato dicono di non vedere tali esiti, e se il metafisico non ne distingue nessuno neanche lui, gli altri certamente hanno ragione di non vederli, come di essere contro di lui. La sua scienza allora non è altro che una pomposa frivolezza; e l'assegnazione di una cattedra a un essere simile sarebbe una sciocchezza.

Dunque, in ogni autentica disputa metafisica sono implicate delle conseguenze pratiche, per quanto congetturali e remote. Per rendervene conto, ritornate con me al nostro problema, e mettetevi questa volta nel mondo in cui viviamo, nel mondo che *ha* un futuro, che è ancora incompiuto mentre parliamo. In questo mondo non ancora al suo termine l'alternativa «materialismo o teismo?» è fortemente pratica; e vale la pena, secondo noi, di usare qualche minuto della nostra ora per rendercene conto.

Qual è, infatti, per noi il cambiamento di programma se consideriamo i fatti di esperienza occorsi sino a oggi come configurazioni senza scopo di atomi che si muovono ciecamente secondo leggi eterne, o se, per contro, li attribuiamo alla provvidenza divina? Fintantoché si tratta di fatti del passato, in effetti, non c'è alcuna differenza. Quei fatti sono acquisiti, posseduti, intascati; e tutto ciò che c'era di buono in essi lo abbiamo guadagnato, siano gli atomi o Dio la loro causa. Per questo ci sono oggi molti materialisti tra di noi che, trascurando contemporaneamente gli aspetti futuri e quelli pratici del problema, cercano di eliminare l'ostilità suscitata dalla parola materialismo, e anche di eliminare la parola stessa, mostrando che, se la materia poteva generare tutti questi vantaggi, ciò è perché la materia, considerata funzionalmente, è proprio un'entità tanto divina quanto Dio, infatti si fonde con Dio, è ciò che intendete con la parola Dio. Cessate, ci consigliano queste persone, di adoperare entrambi i termini, con le opposizioni che ne risultano. Usate un termine libero da implicazioni clericali, da un lato, e che non suggerisca un'impressione di qualcosa di grossolano, di greve, di ignobile, dall'altro. Invece di dire Dio e materia, parlate del mistero primordiale, dell'energia inconoscibile, dell'unica e sola forza. Questa è la direzione verso cui ci spinge Spencer; e se la filosofia fosse puramente retrospettiva, egli potrebbe dichiararsi per questo un eccellente pragmatista. Ma la filosofia è anche prospettica e, dopo aver trovato come il mondo è stato, in che modo è stato fatto e che cosa ha prodotto, pone anche la domanda successiva «Che cosa ci *promette* il mondo?». Dateci una materia che promette il *successo*, che è costretta dalle sue leggi a portare il nostro mondo sempre più vicino alla perfezione, e ogni uomo razionale venererà quella materia con la stessa prontezza con cui Spencer venera la sua cosiddetta forza inconoscibile. Essa non avrà contribuito alla giustizia solo fino a questo momento, ma contribuirà alla giustizia per sempre; e questo è tutto ciò di cui abbiamo bisogno. Poiché fa praticamente tutto quello che può fare un Dio, è equivalente a Dio, la sua funzione è la funzione di un Dio, in un mondo in cui ora un Dio sarebbe superfluo; in un mondo simile nessuno sentirebbe legittimamente la mancanza di un Dio. In questo caso il nome giusto per la religione sarebbe «emozione cosmica».

Ma la materia, attraverso la quale il processo di evoluzione cosmica di Spencer è condotto avanti, *è* un principio di perfezione infinita, pari a quello di cui parlavamo adesso? Certo che no, dato che, stando alle predizioni della scienza, la fine futura di ogni cosa o sistema di cose che si siano evoluti nel cosmo, sarà tragedia e morte. E Spencer, limitandosi al problema estetico e ignorando l'aspetto pratico della controversia, non ha dato alcun serio contributo alla sua soluzione. Ma applicate adesso il nostro principio dei risultati pratici, e vedrete quale significato vitale acquisterà immediatamente l'alternativa materialismo o teismo.

Teismo e materialismo[12], che erano così indifferenti in un'ottica retrospettiva, considerati in una prospettiva futura,

12. Sul confronto tra materialismo e teismo, si veda *Reflex Action and Theism*. In questo saggio del 1881, ripubblicato in WB nel 1897, la distinzione e la conseguente priorità del teismo sul materialismo non viene fondata sulla prospettiva

si dirigono verso orizzonti d'esperienza completamente differenti. Poiché, secondo la teoria dell'evoluzione meccanicistica, le leggi della ridistribuzione della materia e del movimento, benché certamente da ringraziare per tutti i buoni momenti che i nostri organismi ci abbiano elargito e per tutti gli ideali che le nostre menti stanno costruendo, tuttavia sono fatalmente destinate a disfare di nuovo il loro lavoro e a ridissolvere tutto ciò che un tempo avevano sviluppato. Tutti voi conoscete il quadro dell'ultimo stadio dell'universo, quale lo prevede la scienza evoluzionista. Non potrei descriverlo meglio che con le parole di Balfour:

> Le energie del nostro sistema decadranno, la gloria del sole verrà oscurata, e la terra, inerte e senza maree, non tollererà più la razza che per un momento ha disturbato la sua solitudine. L'uomo sprofonderà e con lui periranno tutti i suoi pensieri. L'inquieta coscienza, che per un breve attimo ha rotto il soddisfatto silenzio dell'universo, tacerà. La materia non conoscerà più se stessa. I "monumenti imperituri" e le "imprese immortali", la morte stessa, e l'amore che è più forte della morte, sarà come se non fossero mai esistiti. Niente di ciò che è sarà migliore o peggiore per tutto ciò che il lavoro, il genio, la devozione e la sofferenza degli uomini si sono sforzati di produrre nel corso di innumerevoli secoli[13].

Questo è il lato doloroso della faccenda, che nella vasta deriva della bufera cosmica, benché appaiano molte coste ingemmate, e banchi di nubi incantate, fluttuando, si allontanino, indugiando a lungo prima di essere dissolti – proprio mentre il nostro mondo perdura, per la nostra gioia – tuttavia, quando questi prodotti passeggeri si saranno dileguati, non resterà *niente*, assolutamente niente, a rappresentare quelle qualità particolari, quegli elementi di preziosità che essi possono aver custodito. Sono morti, finiti, definitivamente scomparsi dallo stesso ambito e dall'orizzonte dell'essere. Senza un'eco, senza memoria; senza un'influenza su qualsiasi cosa possa venire dopo, che la induca a curarsi di simili ideali. Questo definitivo, tragico naufragio è l'essenza del materialismo scientifico, così come è concepito oggi. Le forze inferiori, non quelle superiori, sono le forze eterne, o le forze che sopravvivono per ultime nell'unico ciclo evolutivo che noi, in conclusione, possiamo vedere. Spencer crede che sia così, tanto quanto tutti gli altri; allora perché ci tratta come se stessimo facendo sciocche obiezioni estetiche alla «grossolanità» di «materia e movimento», i principi della sua filosofia, quando ciò che realmente ci sgomenta è la desolazione dei suoi risultati pratici a venire?

No, la vera obiezione al materialismo non è positiva, ma negativa. Sarebbe buffo al giorno d'oggi criticarlo per ciò che *è*, per la «grossolanità». La grossolanità – adesso *lo* sappiamo – è ciò che la grossolanità *fa*. Al contrario, gli rimproveriamo ciò che esso *non è:* non è una garanzia permanente per gli interessi più ideali, non è in grado di soddisfare le nostre speranze più remote.

La nozione di Dio, all'opposto, per quanto inferiore possa essere in chiarezza, rispetto alle nozioni matematiche tanto in uso nella filosofia meccanicista, ha per lo meno su di esse la superiorità pratica di garantire un ordine ideale sempiterno. Un mondo con un Dio che dice l'ultima parola può bruciare o congelarsi, ma noi pensiamo a lui come al custode degli antichi ideali, a colui che li porterà a certa realizzazione altrove; così che, dove c'è lui, la tragedia è solo provvisoria e parziale, e il naufragio e la dissoluzione non sono mai l'esito ultimo. Questa esigenza di un ordine morale eterno è uno dei bisogni più profondi che alberga dentro di noi. E quei poeti, come Dante[14] e Wordsworth, che vivono nella convinzione di un

escatologica e consolatoria, ma piuttosto sulla maggiore razionalità pratica dell'uno rispetto all'altro, ovvero sulla maggiore capacità del teismo di soddisfare il lato pratico della nostra natura. Vero è che in ultima analisi le due tesi finiscono per coincidere, perché la speranza escatologica del teismo promuove l'azione, ma è anche vero che le due prospettive adottate sono differenti, soprattutto per la base fisiologica, che caratterizzava il saggio del 1881, del tutto scomparsa, dopo più di venti anni, in *Pragmatism*.

13. A.J. Balfour, *The Foundations of Belief*, Longman & Green, 1895, p. 30 [N.d.A.]. Negli ultimi 10 anni della sua attività, James si era interessato in modo crescente al problema dell'energia assunta sia come nozione psicologica sia come metafora ontologica. James tuttavia rifiutava la visione entropica pessimistica della necessaria decadenza energetica del pianeta e della civiltà umana condivisa da diversi pensatori e saggisti conservatori *fin de siècle*, quali Balfour, Renan, Carlyle, Le Bon, Adams etc., a favore di una visione migliorista ed umanista basata sulla distinzione tra natura e storia, in virtù della quale ciò che è necessario nel regno della natura è solo una eventualità nel mondo culturale umano. Cfr. *Lettera WJ a H. Adams*, 17 giugno, 1910.

14. Dante e Wordsworth erano poeti di riferimento per la tradizione trascendentalista americana che faceva capo a R.W. Emerson, al quale si deve anche la

simile ordine, debbono a questo lo straordinario potere consolatorio e vivificante dei loro versi. Dunque è qui, in questi richiami emotivi e pratici, in questa corrispondenza al nostro concreto atteggiamento di speranza e di attesa, in tutte le delicate conseguenze che le loro differenze comportano, che si trova il significato reale di materialismo e spiritualismo: non nello spaccare il capello con le astrazioni sull'essenza profonda della materia, o sugli attributi metafisici di Dio. Materialismo significa semplicemente il rifiuto di un ordine morale eterno, e l'eliminazione delle speranze ultime. Spiritualismo significa l'affermazione di un ordine morale eterno e un dare spazio alla speranza. Senz'altro questo è il punto vero della questione, per chiunque sia in grado di sentirla, e finché l'uomo sarà uomo, darà spunti per un serio dibattito filosofico.

Ma forse qualcuno di voi si sta schierando a loro difesa. Pur ammettendo che spiritualismo e materialismo facciano differenti profezie sul futuro del mondo, voi potreste infischiarvene della differenza come di un qualcosa di tanto infinitamente remoto da non avere alcun significato per una mente sana. Potreste dire che avere una mente sana significa essenzialmente avere una visione più circoscritta, e non occuparsi di simili remote chimere quali la fine del mondo. Bene, posso solo rispondere che, se dite questo, fate torto alla natura umana. La malinconia religiosa non può essere eliminata sventolando semplicemente la parola follia[15]. Le cose assolute, le cose ultime, le cose superiori sono il vero interesse della filosofia; tutte le menti superiori le prendono sul serio, e le menti con la visuale più corta sono semplicemente le menti degli uomini più superficiali. Le concrete poste in gioco in questa disputa, al momento, come è ovvio, sono ravvisabili per noi solo in modo piuttosto vago. Ma la fede spiritualista, in tutte le sue forme, si accorda con un mondo di *promessa*, mentre il

prima traduzione integrale americana del poema di Dante. Su Dante, si veda T. CARLYLE, *On Heroes*, Chapman and Hall, Ld, London, 1895, pp. 73-94 [*Gli eroi*, Rizzoli, Milano 1992, cap. III] Si veda anche G. SANTAYANA, *Three Philosophical Poets: Lucretius, Dante, Goethe*, Harvard Univ. Pr. 1910.

15. Una trattazione piuttosto diffusa della malinconia religiosa si trova in W. JAMES, *The Varieties of Religious Experience*, Penguin Books Inc., New York 1985 [1902], pp. 149-159 [ed. it. *Le varie forme della coscienza religiosa*, Fratelli Bocca, Milano 1945).

sole del materialismo tramonta nel mare della delusione. Ricordate ciò che ho detto dell'Assoluto: ci garantisce una vacanza morale. Qualsiasi concezione religiosa lo fa. Non solo ci dà coraggio nei momenti duri, ma accetta anche i nostri momenti di gioia, di spensieratezza e di fiducia, e li giustifica. Certo, dipinge il fondamento di questa giustificazione alquanto vagamente. Le modalità esatte dei salvifici fatti futuri, che la nostra credenza in Dio ci assicura, dovranno essere decifrate dalle interminabili procedure della scienza: possiamo *studiare* Dio solo studiando la creazione. Ma possiamo *gioire* di Dio, se ne abbiamo uno, in anticipo su tutto questo lavoro. Per quanto mi riguarda, credo che Dio sia testimoniato soprattutto nel profondo delle esperienze personali. Quando vi hanno dato il vostro Dio, il suo nome significa almeno il beneficio della vacanza. Ricordate certamente ciò che ho detto ieri sul modo in cui le verità cozzano tra loro e cercano di dominare le une sulle altre. La verità «Dio» deve misurarsi a braccio di ferro con tutte le altre. Viene messa alla prova da queste e a sua volta le mette alla prova. La nostra opinione *finale* su Dio può stabilirsi solo dopo che tutte le verità si sono contemperate tra di loro. Speriamo che trovino un *modus vivendi*.

Concedetemi ora di passare a un altro problema filosofico strettamente affine, il *problema del finalismo della natura*. Da tempo immemorabile si è sostenuto che l'esistenza di Dio è provata da determinati fatti naturali. Molti fatti appaiono come se fossero espressamente progettati l'uno in funzione dell'altro. Così il becco, la lingua, le zampe, la coda del picchio lo rendono incredibilmente adatto a vivere in un mondo di alberi, nutrendosi degli insetti nascosti nella loro corteccia. Le parti del nostro occhio si accordano perfettamente con le leggi della luce, guidando i suoi raggi a una nitida immagine sulla nostra retina. Tale reciproco accordo di cose di origine diversa, si è sostenuto, presupponeva un progetto originario, e il progettista è stato sempre visto come una divinità benevola.

Il primo passo in questa argomentazione era di dimostrare che il progetto *esisteva*. La natura veniva frugata alla ricerca di risultati ottenuti attraverso il reciproco adattamento di cose distinte. Per esempio, i nostri occhi hanno origine nell'oscurità intrauterina e la luce ha origine dal sole, eppure, guardate come si adattano reciprocamente. È evidente che sono fatti

gli uni per l'altra. Il fine designato è la visione, la luce e gli occhi sono i mezzi concepiti per ottenerla.

È strano, se si considera con quale unanimità i nostri antenati sentissero la forza di questo argomento, vedere in quale scarsa considerazione sia tenuto dopo il trionfo della teoria darwiniana. Darwin ha aperto le nostre menti al potere che eventi casuali hanno di produrre risultati «adatti», se solo hanno il tempo di addizionarsi gli uni con gli altri[16]. Ha mostrato l'enorme sperpero della natura nel produrre risultati che vanno distrutti per la loro inadeguatezza. Inoltre ha messo bene in evidenza il numero di adattamenti che, se fossero stati progettati, lascerebbero supporre un progettista cattivo anziché buono. Qui tutto dipende dal punto di vista. Per la larva sotto la corteccia la raffinata idoneità dell'organismo del picchio a estrarla di lì, farebbe certamente presupporre un progettista diabolico.

I teologi in questo periodo hanno esteso le loro menti in modo da abbracciare i fatti darwiniani, interpretandoli però come un'ulteriore dimostrazione del disegno divino. Di solito è una questione posta nei termini di *scopo* contro *meccanicismo*, *o* l'uno *o* l'altro. Sarebbe come dire «le mie scarpe sono evidentemente progettate per adattarsi ai miei piedi, quindi è impossibile che siano state fatte a macchina». Noi sappiamo che sono vere entrambe le cose: sono fatte da una macchina, a sua volta progettata per adattare le scarpe ai piedi. La teologia ha bisogno solo di spiegare in modo simile i disegni di Dio. Come lo scopo di una squadra di calcio non è semplicemente di mettere la palla nella porta (se così fosse, lo farebbe molto semplicemente alzandosi nel cuore di una notte oscura e mettendocela), ma mettercela all'interno di un ben determinato *meccanismo di condizioni:* le regole del gioco e gli avversari; così lo scopo di Dio non è semplicemente, diciamo, creare gli uomini e salvarli, ma piuttosto farlo mediante la sola azione del grande meccanismo della natura. Potremmo supporre che, senza le stupende leggi della natura e le forze antagoniste, la creazione dell'uomo e la sua perfezione sarebbero obiettivi troppo insulsi perché Dio li proponga.

16. Cfr. W. James, *Great Men, Great Thoughts and Their Environment*, «Atlantic Monthly», 46, 1880 (ripubblicato in WB), in cui James analizza dettagliatamente il meccanismo delle variazioni casuali della teoria darwiniana.

Ciò salva la forma dell'argomento del progetto a spese del suo vecchio e semplicistico contenuto umano. Il progettista non è più la vecchia divinità dalle sembianze umane. I suoi progetti sono divenuti così immensi da essere incomprensibili per noi uomini. Il loro *cosa* [*what*] ci sovrasta talmente che stabilire il semplice *dato* [*that*] di un loro progettista diventa in confronto di ben poca importanza[17]. Comprendiamo con difficoltà il *carattere* di una mente cosmica, i cui intenti sono pienamente rivelati dallo strano miscuglio di bene e male che troviamo nei particolari di questo nostro mondo. O piuttosto non abbiamo alcuna possibilità di comprenderlo. La pura e semplice parola «progetto» in se stessa è senza effetto e non spiega nulla. È il più sterile dei principi. La vecchia disputa *se* esista un progetto è oziosa. Il vero problema è che cos'*è* il mondo, abbia o non abbia un progettista – e ciò può essere rivelato solo dallo studio della natura in tutti i suoi particolari. Ricordate che, qualsiasi cosa la natura abbia prodotto o possa produrre, i mezzi devono necessariamente essere stati adeguati,debbono essere stati *idonei per quella produzione*. Conseguentemente l'argomento dell'idoneità al progetto sarebbe sempre applicabile, qualunque fosse il carattere del prodotto. La recente eruzione del vulcano Mont-Pelée, per esempio, richiedeva tutta la storia precedente per produrre quella esatta combinazione di case abbattute, cadaveri umani e animali, navi affondate, ceneri vulcaniche ecc., proprio in quella orribile disposizione. La Francia doveva essere una nazione e colonizzare la Martinica. Il nostro paese doveva esistere e mandare le sue navi laggiù. *Se* Dio mirava proprio a quel risultato, i mezzi con i quali i secoli facevano convergere le loro influenze verso questo fine, mostrerebbero una raffinata intelligenza. E ciò vale per qualsiasi stato di cose, naturale o storico, che noi troviamo realizzato. Le parti delle cose, infatti, debbono sempre produrre una qualche risultante definita, sia essa caotica o armoniosa. Quando osserviamo che cosa è realmente

17. La distinzione tra *that* e *what* era già stata suggerita in *The Function of Cognition* (1885) [MT, p. 19], in connessione con la distinzione tra «conoscenza percettiva» [*knowledge by acquaintance*] e «sapere concettuale» [*knowledge about*], e ritorna negli *Essays in Radical Empiricism*, nella sez. II di *Does Consciousness Exist?* e in *Some Problems of Philosophy*, cap IV, *passim*. Si è scelto di tradurre *that* con «dato» e *what* con «cosa».

accaduto, le condizioni devono sempre apparire perfettamente progettate per assicurare questo risultato. Pertanto possiamo sempre dire in qualsiasi mondo concepibile, con qualunque carattere concepibile, che tutto il meccanismo cosmico *può* essere stato progettato per produrlo.

Pragmaticamente, allora, la parola astratta «progetto» è una cartuccia a salve. Non comporta alcuna conseguenza, non produce nulla. *Quale* progetto? e *quale* progettista? sono le uniche domande serie, e lo studio dei fatti è il solo modo di ottenere delle, sia pur approssimative, risposte. Frattanto, in attesa della lenta risposta dai fatti, chiunque insista sull'esistenza di un progettista ed è sicuro che sia un progettista divino, ottiene un certo vantaggio pragmatico dal termine: quello stesso che, come abbiamo visto, ci arrecano i termini Dio, Spirito, o Assoluto. «Progetto», inteso come semplice principio razionalistico posto sopra o dietro le cose per la nostra ammirazione, per quanto possa essere un termine senza valore, se la nostra fede lo concretizza in qualcosa di teistico, diventa un termine che esprime una *promessa*. Se torniamo nell'esperienza portandolo con noi, otteniamo una visione più fiduciosa sull'avvenire. Se ciò che governa le cose non è una forza cieca ma una forza consapevole, possiamo ragionevolmente aspettarci gli esiti migliori. Questa vaga fiducia nel futuro è il solo significato pragmatico reperibile nei termini progetto e progettista. Ma se la fiducia cosmica è giusta e non errata, migliore e non peggiore, questo è allora un significato estremamente importante. Esso significa quantomeno quel tanto di «verità» che i termini possono contenere.

Prendiamo in considerazione un'altra controversia trita e ritrita, *il problema del libero arbitrio.* Gran parte delle persone che credono in ciò che viene chiamato il loro libero arbitrio, lo fanno sotto l'influenza del razionalismo. Si tratta di un principio, una facoltà reale o virtù attribuita all'uomo, da cui la sua dignità viene misteriosamente accresciuta. Egli dovrebbe crederci per questa ragione. I deterministi, che negano la sua esistenza e sostengono che l'individuo non crea nulla, ma si limita a trasmettere al futuro tutta la spinta del cosmo che l'ha preceduto e di cui egli è una così piccola espressione, sminuiscono l'uomo. Egli è meno mirabile, se privato di questo principio creativo. Immagino che più della metà di voi condivida la nostra credenza istintiva nel libero arbitrio, e che l'ammirazione che esso riscuote, come principio di dignità, abbia molto a che fare con la vostra devozione.

Ma il libero arbitrio è stato discusso anche pragmaticamente, e, strano a dirsi, la medesima interpretazione pragmatica gli è stata affibbiata da entrambi i contendenti. Sapete bene come il problema della *responsabilità* abbia avuto un ruolo importante nelle controversie etiche. A sentire certe persone, si sarebbe portati a supporre che tutto ciò a cui l'etica ambisce sia un codice di meriti e demeriti.

Così pensano le vecchie muffe giuridiche e teologiche, l'interesse nel crimine e nel peccato e nella pena dimora con noi. «Chi bisogna condannare? Chi possiamo punire? Chi Dio punirà?», queste preoccupazioni incombono come un brutto sogno sulla storia religiosa dell'uomo. Così entrambi, libero arbitrio e determinismo, sono stati vituperati e tacciati di assurdità, perché ognuno è sembrato, agli occhi dei suoi nemici, impedire l'«imputabilità» degli atti buoni o cattivi ai loro autori. Che strana antinomia! Libero arbitrio significa novità, l'innestarsi sul passato di qualcosa non implicito in esso. Se i nostri atti fossero predeterminati, se noi davvero ci limitassimo a trasmettere la spinta che ci viene da tutto intero il nostro passato, dice il fautore del libero arbitrio, come potremmo essere elogiati o condannati per qualcosa? Noi saremmo solo «agenti», non «mandanti». Dove risiederebbero allora le nostre preziose imputabilità e responsabilità?

Ma «Dove sarebbero se *avessimo* il libero arbitrio?» replica il determinista. Se un atto «libero» fosse qualcosa di assolutamente nuovo, che non viene *da* me, dall'io che ero prima, ma *ex nihilo*, e semplicemente si attacca a me, come posso io, l'io che ero prima, essere responsabile? Come posso avere un carattere permanente che persista abbastanza per essere retribuito con la lode o con il biasimo? Il rosario dei miei giorni cade in una pioggia di grani sconnessi non appena il filo della necessità interiore viene sfilato dall'assurda teoria indeterminista. Con questo argomento Fullerton[18] e Mc

18. *G.S. Fullerton (1859-1925), filosofo americano, autore di due articoli sul problema del libero arbitrio: *Freedom and Free-Will*, «Popular Science Monthly», n. 58 (1900) e *Free-Will and the Credit for Good Actions*, «Popular Science Monthly», n. 59 (1901).

Taggart[19], recentemente, hanno valorosamente preso posizione sul problema.

Può funzionare *ad hominem,* altrimenti è patetico. Infatti, io vi chiedo se, al di là di altre considerazioni, un uomo, una donna o un bambino dotati di un senso della realtà non dovrebbero vergognarsi di invocare principi quali la dignità o l'imputabilità. L'istinto e l'utilità da soli possono tranquillamente essere investiti dell'intera faccenda sociale delle punizioni e delle lodi. Se un uomo compie buone azioni lo elogeremo, se commette azioni malvagie lo puniremo, comunque, e indipendentemente dalle teorie secondo le quali le azioni derivano da ciò che vi era precedentemente in lui o, viceversa, sono qualcosa di nuovo in senso stretto. Imperniare l'etica intorno al problema del «merito» è una deplorevole illusione: solo Dio può conoscere i nostri meriti, se mai ne abbiamo qualcuno. Il fondamento reale per ipotizzare il libero arbitrio, invero, è pragmatico, ma non ha niente a che fare con questo spregevole diritto di punire, che ha fatto tanto rumore nelle passate discussioni sull'argomento[20].

Libero arbitrio pragmaticamente significa *novità nel mondo,* il diritto di aspettarsi che, nei suoi elementi più nascosti, come nei suoi fenomeni di superficie, il futuro può non dover ripetere e imitare il passato[21]. Che l'imitazione *en masse* ci sia, chi può negarlo? La generale «uniformità della natura» viene presupposta in ogni minima legge. Ma la natura può essere solo approssimativamente uniforme; e le persone in cui la conoscenza del passato del mondo ha ingenerato pessimismo (o dubbi sulla bontà del mondo, dubbi che diventano certezze se questo carattere si suppone fissato per l'eternità) possono naturalmente accogliere con gioia il libero arbitrio come una dottrina *migliorista.* Essa sostiene che il miglioramento è

19. *J. McTaggart (1866-1925), filosofo neohegeliano scozzese autore di *Some Dogmas of Religion,* (1906) e di un commentario alla *Logica* di Hegel molto influente nella cultura filosofica anglosassone.

20. Il riferimento di James è alla cosiddetta "teoria della negligenza" sostenuta da Wendell Holmes, secondo la quale la responsabilità giuridica non dipende dall'intenzionalità (e quindi da libera volontà), ma dall'aver causato un danno a terzi per errato comportamento, ossia per negligenza, quali ne possano essere le cause soggettive. Cfr. O. WENDELL HOLMES, *The Common Law* (1880).

21. Sul problema del determinismo, si veda *The Dilemma of Determinism,* WB [ed. it. pp. 169-207].

quantomeno possibile; laddove il determinismo ci assicura che tutta la nostra nozione di possibilità è frutto dell'ignoranza umana, e che i destini del mondo sono retti dalla necessità e dall'assenza di possibilità.

Il libero arbitrio è quindi una teoria cosmologica generale della promessa, proprio come l'Assoluto, Dio, lo Spirito, o il Progetto. Preso astrattamente, nessuno di questi termini ha un contenuto intrinseco, nessuno di essi dà luogo a qualche rappresentazione, e nessuno di essi racchiuderebbe il benché minimo valore pragmatico in un mondo il cui carattere fosse ovviamente perfetto sin dall'inizio. L'esaltazione per la semplice esistenza, l'emozione cosmica pura e la gioia, a mio avviso, soffocherebbero ogni interesse per questo genere di speculazioni, se il mondo non fosse altro che un luogo di felicità. Il nostro interesse per le metafisiche religiose sorge dal fatto che sentiamo insicuro il nostro futuro empirico, e abbiamo bisogno di una garanzia superiore. Se il passato e il presente fossero assolutamente buoni, chi mai desidererebbe che il futuro potesse essere diverso? Chi desidererebbe il libero arbitrio? Chi non direbbe con Huxley[22] «Caricatemi ogni giorno come un orologio, così che fatalmente vada bene, e non chiedo una libertà migliore»[23]. La «libertà» in un mondo già perfetto potrebbe solamente significare libertà verso il *peggio,* e chi potrebbe essere tanto folle da desiderarla[24]? Essere necessariamente ciò che è, non poter assolutamente essere qualche altra cosa, sarebbe il tocco finale della perfezione di un universo ottimistico. Certamente la sola *possibilità* che si può razionalmente pretendere è la possibilità che le cose vadano meglio. Questa è una possibilità che, non c'è bisogno di dirlo, per

22. T.H. Huxley (1825-95), zoologo e biologo inglese, sostenitore e divulgatore del darwinismo. Tra le sue opere di carattere filosofico si ricordano *Man's Place in Nature* (1863) e i *Collected Essays* (1894). L'indipendenza della conoscenza scientifica da ogni ipotesi metafisica, materialista o spiritualista, e la credenza come fondamento delle scelte future verificate dalle loro conseguenze, sono due tematiche fondamentali di T.H. Huxley che James riprende nella sua formulazione del pragmatismo.

23. Cfr. T.H. HUXLEY, *On Descartes' Discourse Touching the Method of Using One's Reason Rightly and of Seeking Scientific Truth,* in *Method and Results,* NewYork 1893.

24. È la tematica sviluppata in A. HUXLEY, *The Brave New World.* La negazione della libertà a vantaggio di un mondo perfetto presuppone la felicità come valore supremo, secondo i dettami dell'utilitarismo classico. In proposito si veda anche H. PUTNAM, *La sfida del realismo,* Garzanti, Milano 1991, pp. 78 sgg.

come vanno le cose nel mondo, abbiamo fondatissime ragioni di desiderare. Il libero arbitrio non ha alcun significato se non è una dottrina di *soccorso*. In quanto tale, ha il suo posto insieme alle altre dottrine religiose. Insieme ricostruiscono le vecchie rovine e riparano le antiche devastazioni. Il nostro spirito, rinchiuso nella cinta delle esperienze sensibili, continua a chiedere all'intelletto che sta sulla torre: «Sentinella, dicci com'è la notte, se ci arreca qualche promessa»[25], e l'intelletto gli dà quelle parole di speranza.

Le parole Dio, libero arbitrio, progetto ecc., al di là di questo significato pratico, non ne hanno altri. Per oscure che possano essere in se stesse, o in senso intellettualistico, quando le portiamo con noi nel bosco della vita, l'oscurità *lì* diventa luce intorno a noi. Se, quando avete a che fare con simili parole, vi fermate alla loro definizione, pensando che ci sia una finalità intellettuale, a cosa arrivate? A fissare stupidamente una pretenziosa impostura! «*Deus est Ens, a se, extra et supra omne genus, necessarium, unum, infinite perfectum, simplex, immutabile, immensum, aeternum, intelligens*» ecc. Che cosa c'è di realmente istruttivo in tale definizione? Significa meno di niente, nella sua sontuosa veste di aggettivi. Solo il pragmatismo può leggere un significato positivo in tutto ciò e, per questo, volta totalmente le spalle al punto di vista intellettualista. «Dio è nel suo cielo; tutto è a posto nel mondo!»: questo è il vero cuore della vostra teologia e per questo non avete bisogno di definizioni razionalistiche.

Perché tutti noi, i razionalisti come i pragmatisti, non dovremmo confessarlo? Il pragmatismo, lungi dal tenere lo sguardo chino sul pratico immediato, come viene accusato di fare, si sofferma ampiamente sulle più remote prospettive del mondo. Vedete allora come tali questioni basilari ruotino, per così dire, sui propri cardini; e vedete come, invece di volgersi indietro verso i principi, verso un *erkenntnisstheoretische Ich*, un Dio, un *Kausalitätsprinzip*, un Progetto, un Libero arbitrio, presi in se stessi, come qualcosa di augusto e da esaltare al di sopra dei fatti, il pragmatismo sposti l'attenzione e guardi in avanti verso i fatti stessi.

25. Citazione dalla poesia di J. Browning, *Watchman, Tell Us* of *the Night*. Ai tempi di James questa poesia era molto usata come inno religioso ed era quindi piuttosto nota.

Il vero problema vitale per tutti noi è, che cosa diventerà questo mondo? Come cambierà la vita? Il centro di gravità della filosofia deve perciò spostarsi. La terra delle cose, a lungo oscurata dalle glorie del cielo, deve riprendersi i suoi diritti. Questo riorientamento significa che i problemi filosofici dovranno essere trattati da menti di un tipo meno astratto di quello invalso finora, menti di tono più scientifico e individualista ma nemmeno irreligioso. Sarà un mutamento sul «seggio dell'autorità» che ricorda in qualcosa la riforma protestante. E come, alle menti papiste, il protestantesimo è spesso sembrato una semplice congerie di anarchia e confusione, lo stesso, senza dubbio, sembrerà anche il pragmatismo agli ultrarazionalisti in filosofia. Filosoficamente sembrerà, con ogni probabilità, nient'altro che spazzatura. Ma, nonostante tutto, nei paesi protestanti la vita va avanti e raggiunge i suoi fini. Oso pensare che il protestantesimo filosofico raggiungerà una non diversa prosperità.

CONFERENZA IV

L'UNO E I MOLTI

Abbiamo visto nella nostra ultima conferenza che il metodo pragmatico, nei suoi rapporti con certi concetti, invece di finire in un'ammirata contemplazione, si tuffa con essi nel fiume dell'esperienza e amplia per loro mezzo la prospettiva. Progetto, libero arbitrio, spirito assoluto, spirito come opposto di materia hanno come loro unico significato una promessa più interessante riguardo all'esito di questo mondo. Siano essi falsi o veri, il loro significato sta in questo migliorismo. Mi è capitato a volte di pensare a quel fenomeno chiamato, in ottica, «riflessione totale», come a un simbolo adeguato a esprimere la relazione tra idee astratte e realtà concrete, così come la concepisce il pragmatismo. Tenete un bicchiere d'acqua appena sotto i vostri occhi e guardate attraverso la superficie dell'acqua o, ancora meglio, guardate allo stesso modo attraverso la parete di un acquario. Vedrete allora l'immagine di un oggetto, per esempio la fiamma di una candela, o un qualsiasi altro oggetto luminoso, posto dall'altra parte del recipiente, riflessa in modo straordinariamente brillante. Nessun raggio della candela in queste condizioni oltrepassa la superficie dell'acqua: ogni raggio è totalmente riflesso nuovamente all'interno. Ora mettiamo che l'acqua rappresenti il mondo dei dati sensibili, e mettiamo allora che l'aria su di essa rappresenti il mondo delle idee astratte. Entrambi i mondi sono reali, naturalmente, e interagiscono; ma essi interagiscono solo al confine, e *il locus* di tutto ciò che vive, di tutto ciò che ci succede, nella misura in cui abbiamo un'esperienza piena, è

l'acqua. Noi siamo come pesci che nuotano nel mare dei sensi, confinanti in alto con l'elemento superiore, ma incapaci di respirarlo puro o di penetrarlo. Da lì riceviamo il nostro ossigeno, lo tocchiamo comunque incessantemente, ora in un punto, ora in un altro, e tutte le volte che lo tocchiamo ritorniamo nell'acqua con nuova determinazione e nuova energia. Le idee astratte che compongono l'aria sono indispensabili per la vita, ma, per così dire, irrespirabili in sé, e sono attive solo nella loro funzione riorientativa. Tutti i paragoni zoppicano, ma a questo sono particolarmente affezionato. Mostra come qualcosa, che di per sé non è sufficiente alla vita, può ciò nonostante esserne in altro modo una determinante effettiva.

In questa ora desidero illustrarvi un'ulteriore applicazione del metodo pragmatico. Voglio illuminare con la sua luce l'antico problema dell'uno e dei molti[1]. Sospetto che solo a una minoranza di voi questo problema abbia causato delle notti insonni, e non sarei affatto meravigliato se qualcuno di voi mi dicesse che non l'ha mai minimamente preoccupato. Quanto a me, sono giunto, solo dopo averci pensato e ripensato, a considerarlo il più centrale di tutti i problemi filosofici, centrale perché così pregnante. Voglio dire con questo che, se voi sapete se un uomo è decisamente monista o pluralista, forse ne sapete di più su tutte le sue altre opinioni che se gli appiccicate qualsiasi altra etichetta di quelle che finiscono in *-ista*. Credere nell'uno o nei molti, questa è la classificazione con il maggior numero di conseguenze. Sopportatemi dunque per un'ora mentre cerco di trasmettervi il mio interesse per questo problema.

La filosofia è stata spesso definita come la ricerca o la visione dell'unità del mondo. Non abbiamo mai sentito mettere in discussione questa definizione, ed è vera fino ad un certo punto, dato che la filosofia ha effettivamente manifestato in tutte le cose il suo interesse per l'unità. Ma cosa dire della *varietà* delle cose? È davvero tanto irrilevante? Se invece di usare il termine filosofia, parlassimo in generale del nostro intelletto e dei suoi bisogni, vedremmo immediatamente che

1. James riprenderà in maniera approfondita questo tema di fondamentale importanza nella sua ultima opera, *A Pluralistic Universe*. Nei limiti del possibile le note che seguono evidenzieranno i punti di contatto principali tra i due testi.

l'unità è solo uno di essi. La conoscenza dei dettagli di un fatto, insieme alla loro riduzione a sistema, è sempre considerata come un tratto indispensabile delle menti superiori. Lo studioso, *l'erudito* di tipo enciclopedico o filologico, è stato sempre apprezzato, non meno del filosofo. Ciò a cui mira effettivamente il nostro intelletto non è né la varietà, né l'unità prese singolarmente, ma la *totalità*[2]. In questo la conoscenza delle diversità della realtà è altrettanto importante che la comprensione della loro connessione. La curiosità procede *pari passu* con la passione sistematica.

A dispetto di questo fatto ovvio, l'unità delle cose è stata sempre considerata più gloriosa, per così dire, della varietà. Quando un giovane concepisce la nozione che il mondo intero forma un unico grande fatto, con tutte le sue parti interconnesse, che si muovono sincronicamente, ne gode come di una grande intuizione e guarda con superiorità chi non è ancora pervenuto a una tale sublime concezione. Presa astrattamente, di primo acchito, l'intuizione monista è così vaga che a stento si può pensare che valga la pena di difenderla intellettualmente. Tuttavia, probabilmente, ognuno di voi in questa sala le è in qualche modo affezionato. Un certo monismo astratto, un certo tipo di risposta emotiva al carattere dell'unicità, come se fosse un tratto del mondo non coordinato con la sua molteplicità, ma di gran lunga più eminente ed eccellente, è tanto diffusa nei circoli colti che potremmo quasi chiamarla una parte del senso comune filosofico. Certamente il mondo è Uno, diciamo noi. Se no come farebbe mai ad essere un mondo? Gli empiristi di norma sono dei risoluti monisti di questo tipo astratto, come, del resto, lo sono i razionalisti.

La differenza è che gli empiristi sono meno abbagliati. L'unità non li rende ciechi di fronte a tutto il resto, non spegne la loro curiosità per i particolari, mentre c'è un tipo di razionalista che, sicuramente, interpreta l'unità astratta misticamente e, dimenticando tutto il resto, la tratta come un principio, la ammira e la venera, giungendo il tal modo a un totale blocco intellettuale.

«Il mondo è Uno!», la formula può diventare un caso di culto dei numeri. «Tre» e «sette», è vero, sono stati considerati

2. Cfr. A. Bellanger, *Les concepts de Cause et l'activité intentionelle de l'Esprit* Alcan, Paris 1905, pp. 79 sgg. [N.d.A].

numeri sacri; ma, preso astrattamente, perché l'«uno» è più eccellente del «quarantatre», o di «due milioni e dieci»? In questa prima vaga convinzione dell'unità del mondo, c'è talmente poco di solido, che a malapena sappiamo che cosa significhi. Il solo modo di procedere con questa nozione è di trattarla pragmaticamente. Ammettendo l'unicità, quali fatti saranno per conseguenza differenti? In che modo l'unità sarà conosciuta? Il mondo è Uno, va bene, ma *come* uno. Qual è per noi il valore pratico dell'unicità?

Ponendo tali domande, passiamo dal vago al definito, dall'astratto al concreto. Vengono alla ribalta molti modi specifici in cui l'unicità attribuita all'universo può produrre una differenza. Elencherò in successione i più ovvii[3]:

1. Il mondo è, quantomeno, *uno come oggetto di discorso.* Se la sua molteplicità fosse così irrimediabile da non permettere una qualsiasi unione delle sue parti il nostro pensiero non potrebbe «significare» [*mean*] simultaneamente la sua interezza: sarebbe come se gli occhi cercassero di guardare in direzioni opposte. Ma, in realtà, noi intendiamo coprire la sua interezza con la nostra parola astratta «mondo» o «universo», che significa espressamente che nessuna parte verrà lasciata fuori. Una simile unità di discorso non conduce il monismo a ulteriori specificazioni. Un «caos», una volta che sia stato così definito, ha altrettanta unità di discorso di un «cosmo». Ed è un fatto veramente singolare che molti monisti considerino una grande vittoria per loro, quando i pluralisti dicono «l'universo è molteplice». «L'universo!» ridacchiano – «il suo parlare lo tradisce. Egli ha fatto ammissione di monismo con la sua

3. Il problema delle relazioni congiuntive era stato sviluppato da James negli *Essays on Radical Empiricism.* L'attenzione alle relazioni congiuntive costituisce la differenza fondamentale tra l'empirismo classico, chiuso nel vicolo cieco dell'atomismo, e l'empirismo radicale proposto da James. «Ora, l'empirismo ordinario, a dispetto del fatto che le relazioni congiuntive e disgiuntive si presentano come parti pienamente coordinate dell' esperienza, ha sempre mostrato una tendenza a sbarazzarsi delle connessioni tra le cose e a insistere di più sulle disgiunzioni [...]. *L'empirismo radicale, per come lo intendo io, rende piena giustizia alle relazioni congiuntive*». James ordina i tipi di relazione congiuntiva per grado di «intimità», a partire, quindi, dalla semplice compresenza in un universo di discorso, per proseguire attraverso la simultaneità, la compresenza spaziale, la somiglianza, le relazioni di attività, per arrivare alle relazioni di stati mentali che è il grado più intimo di relazione fra le cose. Cfr. EREPU, pp. 42-45.

stessa bocca»[4]. Bene, lasciamo che le cose siano un'unità in questo senso! Si può gettare una parola come *universo* contro la loro intera collezione, e con questo? Resta ancora da accertare se esse sono una in un qualsiasi altro senso, che sia più apprezzabile.

2. Per esempio, le cose sono *continue*? Potete passare da una all'altra, restando sempre nel vostro universo unitario senza il pericolo di cadere fuori? In altri termini, le parti del nostro universo *si tengono unite insieme*, invece di essere come grani di sabbia staccati gli uni dagli altri?

Anche i grani di sabbia si tengono uniti nello spazio in cui sono racchiusi, e se voi potete in qualche modo muovervi attraverso un tale spazio, potete passare in modo continuo dal granello numero uno al granello numero due. Spazio e tempo sono così veicoli di continuità con i quali le parti del mondo si tengono unite. La differenza pratica, che risulta per noi, da queste forme di unione, è immensa. Tutta la nostra vita motoria è basata su di esse.

3. Ci sono innumerevoli altre vie di continuità pratica fra le cose. Possono essere tracciate linee di influenza attraverso le quali esse si tengono unite. Seguendo qualcuna di tali linee voi passate da una cosa all'altra fino al momento in cui potete aver coperto buona parte dell'estensione dell'universo. La gravità e la conduzione termica sono influenze di questo tipo onniconnettente, fintantoché c'è il mondo fisico. Gli influssi elettrico, luminoso e chimico seguono linee di influenza del tutto simili. Ma in questi casi i corpi opachi e inerti interrompono la continuità, così che dovete girarci intorno, o cambiare il vostro modo di procedere, se desiderate andare oltre su quella strada. Praticamente, allora, avete perso la vostra unità dell'universo, *nella misura in cui essa era costituita da quelle prime linee di influenza.*

4. Cfr. EREPU, p. 67: «Dovunque troviamo che gli intellettualisti usano sempre lo stesso modo di ragionare. L'assoluta totalità [...] non solo è un fatto, ma una necessità logica. La prova logica portata per sostenere l'irrazionalità del pensarla altrimenti è che si può negare il tutto solo con parole che implicitamente lo affermano. Se dite «parti», di cosa sono parti? Se le chiamate molteplicità, quella stessa parola le unifica [...]. In breve voi cadete senza speranza in contraddizione».

Ci sono innumerevoli generi di connessioni che cose particolari hanno con altre cose particolari; e *l'insieme* di ognuna di queste connessioni forma una specie di sistema mediante il quale le cose sono congiunte. Così gli uomini sono congiunti in una vasta rete di conoscenze. Brown conosce Jones, Jones conosce Robinson ecc.; e *scegliendo adeguatamente i vostri successivi intermediari* potete far viaggiare un messaggio da Jones all'imperatrice della Cina, o al capo dei pigmei africani, o a chiunque altro nel mondo abitato. Ma vi arrestate immediatamente, come di fronte a un non-conduttore, se scegliete l'uomo sbagliato per questo esperimento. Quelli che possono essere chiamati *sistemi amorosi* sono innestati sul sistema delle conoscenze. A ama (o odia) B; B ama (o odia) C ecc. Ma questi sistemi sono più piccoli del grande sistema di conoscenze che essi presuppongono.

Quotidianamente gli sforzi umani unificano il mondo sempre più in modi sistematici definiti. Troviamo sistemi coloniali, postali, consolari, commerciali, in cui tutte le parti obbediscono a influenze determinate che si propagano all'interno del sistema, ma non ai fatti fuori di esso. Il risultato sono innumerevoli piccole parti del mondo che si tengono insieme dentro più grandi microcosmi interconnessi, non solo di discorso, ma anche operativi, all'interno del più vasto universo. Ogni sistema esemplifica un tipo o grado di unione, dato che le sue parti si accordano con quel particolare tipo di relazione, e le stesse parti possono figurare in molti differenti sistemi, come un uomo può ricoprire diversi incarichi e appartenere a diversi *club*[5]. Da questo punto di vista «sistematico», dunque, il valore pragmatico dell'unità del mondo è che tutte queste reti definite concretamente e praticamente esistono. Alcune sono più estese e coinvolgono più elementi, altre meno; esse sono sovrapposte le une alle altre; e tutte insieme non lasciano scappare alcuna singola particella elementare dell'universo. Per quanto enorme sia il numero delle disgiunzioni tra le cose (perché queste influenze e congiunzioni sistematiche seguono percorsi rigidamente esclusivi), ogni cosa che esiste è influenzata in qualche modo da qualcos'altro, se solo riuscite a trovare l'uscita giusta. In termini approssimati-

5. Cfr. PP I, pp. 294-295.

vi, e in generale, si può dire che *in qualche modo* tutte le cose coeriscono e aderiscono a tutte le altre, e che l'universo praticamente esiste in forme reticolari o concatenate che fanno di esso un qualcosa di continuo o «integrato». Ogni genere di influenza, quale che sia, contribuisce a fare il mondo *uno*, nella misura in cui è possibile seguirle una dopo l'altra. Si può allora dire che «il mondo *è* Uno», intendendo secondo questi aspetti e proprio nella misura in cui tali influenze agiscono. Ma, altrettanto chiaramente esso *non* è uno, nella misura in cui non riescono: e non c'è nessun tipo di connessione che non fallisca, se, invece di scegliere per essa dei conduttori, scegliete dei non-conduttori. Allora vi arrestate al primo passo e dovete descrivere il mondo da quel punto di vista particolare come un puro *molteplice*. Se il nostro intelletto fosse stato interessato alle relazioni disgiuntive tanto quanto a quelle congiuntive, la filosofia avrebbe celebrato con altrettanto successo la *disunione* del mondo[6].

Il punto più importante da osservare è che unicità e molteplicità sono assolutamente coordinate. Nessuna delle due è più originaria o più essenziale dell'altra. Proprio come accade con lo spazio, che separa al pari di quanto unisce, anche se a noi conviene porre l'accento ora su una funzione ora sull'altra. Così, nei nostri rapporti generali con il mondo delle influenze, una volta abbiamo bisogno di conduttori e un'altra abbiamo bisogno di non-conduttori, e la saggezza consiste nel sapere cosa ci serve nel momento appropriato.

4. Tutti questi sistemi di influenza o non-influenza possono essere inseriti nel problema generale dell'*unità causale* del mondo. Se le minori influenze causali tra le cose convergessero verso una loro comune origine causale nel passato, una grande *causa prima* di tutto ciò che esiste, si potrebbe allora parlare dell'assoluta unità causale del mondo. Il *fiat* divino del giorno della creazione ha rappresentato nella filosofia tradizionale una causa e origine assoluta di questo tipo. L'idealismo trascendentale, trasformando «creazione» in «pensare» (o «voler pensare») chiama l'atto divino «eterno» piuttosto che «primo»; ma l'unione del molteplice qui è assoluta, proprio

6. Cfr. *A World of Pure Experience*, §II, in EREPU.

nello stesso identico modo: il molteplice non *sarebbe* se non grazie all'Uno. Contro questa nozione dell'unità di origine di tutte le cose si è sempre levata la nozione pluralistica di un'eterna molteplicità autonomamente esistente sotto forma di atomi o anche di singole entità spirituali di qualche tipo. L'alternativa ha, senza dubbio, un significato pragmatico ma, forse, nel corso di queste lezioni, faremmo meglio a lasciare irrisolta la questione dell'unità dell'origine.

5. Il più importante tipo di unione che si stabilisce tra le cose è *l'unità di genere*. Le cose esistono in generi, in ogni tipo ci sono molti esemplari, e ciò che il «genere» implica per un esemplare, lo implica anche per ogni altro esemplare della stessa specie. Si può facilmente concepire che ogni fatto nel mondo possa essere singolare, cioè, diverso da ogni altro fatto e unico nel suo genere. In un simile mondo di singolarità la nostra logica sarebbe inutile, perché la logica funziona attribuendo al caso singolo ciò che è vero di tutto il suo genere. In un mondo dove non ci sono due cose simili, saremmo nell'impossibilità di ragionare sulle esperienze future sulla base di quelle passate. L'esistenza nelle cose di una tale unità di genere è forse la più importante determinazione pragmatica di ciò che può significare dire «il mondo è Uno». L'unità di genere *assoluta* prevarrebbe se ci fosse un *summum genus* sotto cui tutte le cose potessero essere eventualmente sussunte senza eccezione. «Esseri», «intelligibili», «esperienze», sarebbero candidati per questa funzione. Se le alternative espresse da tali parole abbiano qualche significato pragmatico oppure no, è un altro problema che per il momento preferisco lasciare insoluto.

6. Un'altra determinazione di ciò che può significare la frase «il mondo è uno», è *l'unità di scopo*. Un enorme numero di cose nel mondo sono subordinate a uno scopo comune. Tutti i sistemi creati dall'uomo, amministrativo, industriale, militare, e chi più ne ha più ne metta, esistono per il loro scopo regolativo. Ogni essere vivente persegue i suoi propri scopi particolari. Essi cooperano, secondo il loro grado di sviluppo, nel perseguire scopi collettivi o tribali, fini più grandi che includono quelli più piccoli, finché possa essere concepibilmente raggiunto uno scopo assolutamente unico, ultimo e apicale a

cui sono subordinate tutte le cose senza eccezione. Non c'è bisogno di dire che le apparenze contrastano con una simile visione. Qualunque risultante, come ho detto nella mia terza conferenza, *può* essere stata intenzionata in anticipo, ma nessuna delle conseguenze realmente conosciute in questo mondo è stata, di fatto, intenzionata precedentemente in tutti i suoi dettagli. Gli uomini e le nazioni cominciano con una vaga idea di essere ricchi, o grandi, o buoni. Ogni passo che essi compiono fa emergere occasioni impreviste e chiude le precedenti prospettive, per cui le determinazioni dello scopo generale debbono essere quotidianamente riviste. Ciò che viene raggiunto alla fine può essere migliore o peggiore di ciò che ci si era proposti, ma è sempre più complesso e diverso.

I nostri differenti scopi sono anche in guerra gli uni con gli altri. Dove uno non può o non riesce ad annientare l'altro, si viene a un compromesso; e il risultato è ancora diverso da ciò che ognuno distintamente proponeva in precedenza. In termini vaghi e generali, molto di ciò che ci si è proposto può essere ottenuto; ma ogni cosa tende a rafforzare la visione secondo la quale il nostro mondo è teleologicamente unificato in modo incompleto e sta ancora cercando di organizzare meglio la sua unificazione.

Chiunque dichiari l'unità teleologica *assoluta*, dicendo che c'è un fine unico a cui è subordinato ogni dettaglio dell'universo, dogmatizza a proprio rischio e pericolo. I teologi che dogmatizzano in questo modo, trovano sempre maggiori difficoltà, man mano che la nostra conoscenza dei contrastanti interessi delle parti del mondo diventa più concreta, a immaginare a cosa possa assomigliare quest'unico scopo culminante. In effetti vediamo che certi mali conducono a beni ulteriori, che l'amaro rende migliore il cocktail, e che un pizzico di pericolo o di avversità ci rende più gustoso il successo. Possiamo vagamente generalizzare ciò con la dottrina secondo la quale tutto il male nell'universo è solo strumentale alla sua maggior perfezione. Ma le proporzioni del male che abbiamo attualmente davanti sfidano ogni umana tolleranza; e l'idealismo trascendentale, nelle pagine di un Bradley o di un Royce, non ci porta molto più avanti di quanto non facesse il libro di Giobbe: le vie di Dio non sono le nostre, dunque tappiamoci la bocca con le nostre stesse mani. Un Dio che si diletta di simili eccessi di orrore non è un Dio a cui il genere umano

possa appellarsi. I suoi spiriti animali sono troppo forti e le sue beffe troppo feroci. In altri termini, l'«Assoluto» con il suo scopo unico non è il Dio umano della gente comune[7].

7. Un'altra unione che funziona è quella *estetica*, che è strettamente analoga all'unione teleologica. Le cose raccontano una storia. Le loro parti si tengono unite in modo tale da produrre un *climax*. Esse sono complici sul piano espressivo. Retrospettivamente, possiamo vedere che, benché nessuno scopo definito presiedesse a una catena di eventi, tuttavia gli eventi hanno preso una forma drammatica, con un inizio, un corpo centrale e un finale. In effetti tutte le storie finiscono; e qui, nuovamente, l'ipotesi di una molteplicità è la più naturale che si possa adottare. Il mondo è pieno di storie parziali, che scorrono parallele le une alle altre, cominciando e finendo in tempi diversi. A tratti si intrecciano e interferiscono reciprocamente, ma noi non possiamo unificarle completamente nel nostro pensiero. Per seguire la vostra storia di vita, debbo necessariamente distogliere la mia attenzione da me stesso. Anche il biografo di due gemelli dovrebbe proporli alternativamente all'attenzione del suo lettore.

Ne consegue che chiunque dica che il mondo intero racconta un'unica storia pronuncia un altro di quei dogmi monisti a cui si può credere solo a proprio rischio e pericolo. È facile vedere pluralisticamente la storia del mondo come un cavo di cui ogni fibra racconta una sua storia separata; ma concepire ogni sezione trasversale del cavo come un fatto assolutamente singolo, e assommare l'intera serie longitudinale in un essere che vive una vita indivisa, è più difficile[8]. L'analogia con l'embriologia ci è di aiuto. Il microscopista fa un centinaio di sezioni trasversali piane di un certo embrione, e le unisce mentalmente in un unico corpo tridimensionale. Ma i componenti del grande mondo, nella misura in cui sono esseri, al pari delle fibre del cavo, sembrano essere discontinui, trasversalmente, e coesi solo nella sezione longitudinale. Seguiti in quella direzione essi sono una molteplicità. Anche l'embriologo, quando segue lo *sviluppo* del suo oggetto, deve trattare la storia dei singoli organi una dopo l'altra. Così, l'unione estetica *assoluta* non è che un altro ideale astratto. Il mondo appare più come un qualcosa di epico che di drammatico.

Sin qui, dunque, vediamo come il mondo è unificato dai suoi molti sistemi, generi, scopi e storie. Che ci sia più unione in tutti questi modi di quanto non appaia apertamente è certamente vero. Che ci possa essere uno scopo, un sistema, una storia, un genere sovrano, è un'ipotesi legittima. Dal canto mio, mi limito a osservare che è avventato affermarlo dogmaticamente, senza un'evidenza migliore di quella che abbiamo attualmente.

8. Il *grande denkmittel* monistico degli ultimi cento anni è stato la nozione del *soggetto conoscente unico* [«*the one Knower*»]. Il molteplice esiste solo nella forma di oggetti per il suo pensiero: per così dire, esiste nel suo sogno; e *per come egli li conosce*, essi hanno un solo scopo, formano un solo sistema, gli raccontano una sola storia. Questa nozione di un'unità noetica onnicomprensiva delle cose è la più sublime realizzazione della filosofia intellettualista. Coloro che credono nell'Assoluto, come viene definito il soggetto onnisciente, di solito dicono che lo fanno per delle ragioni coercitive, a cui un pensatore rigoroso non può sfuggire. L'Assoluto ha conseguenze pratiche di vasta portata, su alcune delle quali ho concentrato l'attenzione nella seconda conferenza. Differenze di molti tipi per noi rilevanti discenderebbero senz'altro del suo esser vero. Non posso qui entrare in merito alle prove logiche dell'esistenza di un simile Essere, se non per dire che nessuna delle

7. Cfr. *Hegel and His Method*, EREPU, pp. 110-111: «Prima di tutto devo aprire una parentesi e chiedervi di distinguere accuratamente la nozione di assoluto da quella di un altro oggetto con il quale si rischia di confonderlo. Quest'oggetto è il Dio della tradizione popolare e il Dio creatore della teologia cristiana ortodossa. Solo i monisti o i panteisti conseguenti credono all'assoluto. Il Dio del nostro cristianesimo popolare non è che uno dei membri di un sistema pluralista».

8. Cfr. *Reflex Action and Theism*, WB [ed. it. p. 142-143]: «Il mondo reale [...] è la somma totale di tutti i suoi esseri ed eventi di questo momento. Ma siamo noi forse in grado di pensare una siffatta somma? Possiamo noi per un istante rappresentarci che cosa sarebbe una sezione trasversale di tutto l'esistente in un punto definito del tempo? [...]. La contemporaneità di questi eventi fra di loro e rispetto a milioni di altri eventi altrettanto indipendenti, hanno forse un vincolo razionale fra loro, che li unisca in un qualcosa che per noi ha il significato di un mondo ordinato? Eppure questa contemporaneità collaterale, e null'altro, costituisce l'ordine reale del mondo. È un ordine che non ha nulla a che fare con noi [...]. Di esso facciamo diecimila diversi ordini seriali [...]. Tra le sue varie parti scopriamo delle relazioni che non sono mai state oggetto dei nostri sensi».

tante mi sembra valida. Devo quindi trattare la nozione di un ente onnisciente semplicemente come un'ipotesi, esattamente alla stessa stregua sul piano logico con la nozione pluralista per cui non c'è alcun punto di vista, nessun centro di informazione disponibile, da cui sia possibile una visione di tutto il contenuto dell'universo in una volta sola. «La coscienza di Dio» dice il professor Royce[9], «nella sua interezza, forma un momento di coscienza luminosamente trasparente»: questo è il tipo di unità noetica su cui il razionalismo insiste. L'empirismo, d'altra parte, è soddisfatto dal tipo di unità noetica più familiare al livello umano. Tutto viene conosciuto da *qualche* ente conoscente insieme con qualcos'altro; ma gli enti conoscenti possono, alla fine, essere irriducibilmente molti, e quello, tra di loro, con la conoscenza più ampia, può tuttavia non conoscere tutto nella sua globalità, e persino non sapere ciò che sa, tutto in una volta: egli può dimenticare. Qualunque tipo prevalesse, il mondo sarebbe ancora noeticamente un universo. Le sue parti sarebbero congiunte dalla conoscenza, ma in un caso la conoscenza sarebbe assolutamente unificata, nell'altro sarebbe messa insieme e sovrapposta.

La nozione di un unico essere conoscente istantaneo o eterno – i due aggettivi qui significano la stessa cosa – è, come dicevo, la grande realizzazione dell'intellettualismo del nostro tempo. Tale nozione ha praticamente estromesso quella di «Sostanza» che i filosofi precedenti tenevano in così grande considerazione, e che faceva una gran parte del lavoro di unificazione – la sostanza universale che sola ha essere in se stessa e da se stessa, e di cui tutte le particolarità dell'esperienza non sono altro se non forme a cui essa fornisce un supporto. La sostanza ha dovuto soccombere alla critica pragmatica della scuola inglese. Essa appare adesso solo come un altro nome del fatto che i fenomeni, per come si presentano, sono realmente dati e raggruppati in forme coerenti, le semplici forme in cui noi soggetti conoscenti finiti li esperiamo o li pensiamo. Queste forme di congiunzione sono parti del tessuto di esperienza, tanto quanto lo sono i termini che esse connettono; e questa è la grande realizzazione pragmatica del recente idea-

9. *The conception of God*, New York, 1897, p. 292 [N.d.A]. Per una critica più particolareggiata al soggetto conoscente onnicomprensivo in Royce, si veda *Monistic Idealism*, EREPU, pp. 61-67.

lismo: aver ottenuto che il mondo stia unito con queste forme direttamente rappresentabili, invece di dedurre la sua unità dall'«inerenza» delle sue parti – qualunque cosa ciò possa significare – a un inimmaginabile principio posto dietro le quinte. «Il mondo è Uno», quindi, proprio nella misura in cui abbiamo esperienza del suo essere concatenato, Uno per tante specifiche congiunzioni, quante ne appaiono. Ma allora anche *non*-Uno esattamente per tante specifiche *dis*giunzioni quante ne troviamo. La sua unicità e la sua molteplicità prevalgono così secondo aspetti che possono essere nominati separatamente. Non si tratta né di un universo puro e semplice, né di un multiverso puro e semplice[10]. E i suoi diversi modi di essere Uno suggeriscono altrettanti distinti programmi di lavoro scientifico. Così la domanda pragmatica «Per cosa è conosciuta l'unicità? Che differenza pratica produrrà?» ci salva da tutti i febbrili eccitamenti su di essa, in quanto principio di sublimità, e ci porta avanti, a mente fredda, nel flusso di esperienza. Il flusso [*stream*] può effettivamente rivelare molta più connessione e unione di quanto noi ora sospettiamo, ma noi non siamo autorizzati in base ai principi pragmatici a dichiarare anticipatamente l'assoluta unicità sotto ogni riguardo.

È talmente difficile vedere definitivamente cosa può significare l'unicità assoluta che, probabilmente, la maggioranza di voi è soddisfatta con l'atteggiamento sobrio e moderato che abbiamo raggiunto. Nondimeno, è possibile che ci siano tra di voi degli spiriti radicalmente monisti, che non sono affatto contenti di lasciare l'uno e i molti su di un piano di parità. Unione di vari gradi, unione di diversi tipi, unione che si arresta ai non-conduttori, unione che procede solamente per elementi contigui e, in molti casi, significa solamente una contiguità esterna, e non più un legame interno, in breve, unione di concatenazione; tutto questo genere di cose vi sembra una

10. Cfr. *A Pluralistic Universe*, §VIII, EREPU, p. 325: «Il nostro "multiverso" forma ancora un "universo", perché ogni parte, anche se può non essere in connessione effettiva o immediata, nondimeno è in qualche connessione possibile o mediata, con ogni altra parte, per quanto remota essa sia, grazie al fatto che ogni parte è agganciata con le parti che le sono più vicine in una inestricabile interfusione. Il tipo di unione, è vero, è qui differente dal tipo monistico della *All-einheit*. Non è un'universale co-implicazione o un'integrazione unitaria di tutte le cose *durcheinander*. È ciò che io chiamo di tipo contestuale, il tipo della continuità, contiguità, o concatenazione [...] il tipo sinechistico».

fase di pensiero intermedia. Pensate che l'unicità delle cose, superiore alla loro molteplicità, deve essere anche più profondamente vera, e deve essere l'aspetto più reale del mondo. Il punto di vista pragmatico, ne siete certi, ci dà un universo imperfettamente razionale. L'universo reale deve formare un'incondizionata unità d'essere, qualcosa di consolidato, con le sue parti tutte co-implicate dalla prima all'ultima. Solo allora potremmo considerare completamente razionale la nostra condizione. Non c'è alcun dubbio che questo modo di pensare ultramonista significa moltissimo per molti spiriti. «Una sola Vita, Una sola Verità, Un solo Amore, Un solo Principio, Un solo Bene, Un solo Dio» (cito da un volantino della *Christian Science*[11] che mi è stato recapitato con la posta di oggi). Fuor di dubbio una tale professione di fede ha, pragmaticamente, un valore emotivo, e senza dubbio la parola «uno» contribuisce a questo valore quasi quanto le altre parole. Ma, se cerchiamo di renderci conto *intellettualmente* di che cosa possa significare una simile abbondanza di unicità, siamo di nuovo rigettati indietro alle nostre determinazioni pragmatiste. Significa, o il semplice nome Uno, l'universo di discorso; o la somma complessiva di tutte le congiunzioni e concatenazioni particolari accertabili; oppure, infine, significa un qualche veicolo di congiunzione considerato come onnicomprensivo, come un'unica origine, un unico scopo, o un unico soggetto conoscente. A conti fatti, per quelli che oggi lo intendono intellettualmente, significa sempre un unico soggetto conoscente. Quest'ultimo implica, come essi ritengono, le altre forme di congiunzione. Il suo mondo deve avere tutte le sue parti co-implicate nell'unica immagine unitaria, logico-estetico-teleologica, che è il suo eterno sogno.

Comunque, il carattere dell'immagine del soggetto conoscente assoluto è per noi così impossibile da rappresentare

11. Fondata a Boston da M.E. Baker, nel decennio che seguì la Guerra di secessione, la *Christian Science* ebbe un'espansione sociale sorprendente, divenendo verso la fine del XIX secolo una vera e propria religione, che godeva di un considerevole appoggio presso i ceti urbani medio-alti. La dottrina centrale della *Christian Science*, in cui si fondevano numerose e differenti influenze, dall'orfismo al trascendentalismo, fino a un superficiale hegelismo, sosteneva che la materia non ha un'esistenza reale e che pertanto il peccato, la povertà, la malattia e la morte sono tutte illusioni o «errori» delle menti mortali. Tutti questi «errori» scompaiono quando una mente mortale si pone in armonia con la Mente Eterna.

chiaramente da lasciare legittimamente supporre che il monismo assoluto tragga la forza che indubbiamente possiede, e probabilmente avrà sempre su certe persone, più da basi mistiche che intellettuali. Bisogna essere un mistico per interpretare il monismo degnamente. La storia ci ha mostrato che di solito, anche se non sempre, gli stati mistici dell'animo propendono verso una visione monista. Non è questa l'occasione adatta per parlare in generale del misticismo, ma vi citerò un'espressione di misticismo, giusto per farvi vedere che cosa voglio dire. Il modello di tutti i sistemi monisti è la filosofia indostana *Vedanta*, e l'archetipo dei missionari vedantisti fu Swami Vivekananda che visitò il nostro paese alcuni anni fa[12]. Il metodo vedantico è il metodo mistico. Non dovete ragionare ma, dopo essere passati per una certa disciplina, *voi vedete*, e avendo visto, potete riferire la verità. Vivekananda ci racconta così la verità in una delle sue lezioni tenute qui:

> Dov'è più alcuna infelicità per colui che vede questa Unicità dell'universo, questa Unicità del tutto? [...] Questa separazione tra uomo e uomo, uomo e donna, uomo e bambino, nazione e nazione, terra e luna, luna e sole, questa separazione tra atomo e atomo è la vera e propria causa di tutta l'infelicità, e il *Vedanta* dice che questa separazione non esiste, non è reale. È puramente apparente, superficiale. Ma nel cuore delle cose c'è unità. Se voi andate dentro di voi, trovate che quell'unità tra uomo e uomo, donna e bambini, razza e razza, alto e basso, ricco e povero, dei e uomini: tutti sono Uno, compresi gli animali, se voi andate abbastanza in fondo, e chi è arrivato a questo punto non può più essere ingannato [...] Cosa può ingannarlo? Egli conosce la realtà del tutto. Quale infelicità potrà più esserci per lui? Che cosa può desiderare? Egli è risalito alla realtà di ogni cosa fino al Signore, quel centro, quell'unità del tutto, che è Eterna Beatitudine, Eterna Conoscenza, Eterna Esistenza. Presso di lui non vi è morte, né malattia, né infelicità, né miseria, né scontento [...]. Al Centro,

12. *I brani citati sono tratti rispettivamente da *God in Everything*, in *Speeches and Writings of Swami Vivekananda*, pp. 336-337; e *On Atman* (1896). Swami Vivekananda (1863-1902), il 25 Marzo 1896, nel corso di un giro di predicazione negli Stati Uniti, tenne una lezione alla Harvard Graduate Philosophical Society che venne pubblicata col titolo *The Vedanta Philosophy*. Si veda anche VRE, p. 513. Qui James pone già in rapporto il vedantismo con l'idealismo trascendentale. Inoltre cita altre opere di Vivekananda: *Address, No. XII, Practical Vedanta*, part IV, Londra 1897 e *Lectures, The Real and the Apparent Man*.

> dov'è la realtà, non c'è pianto, né dolore per nessuno. Egli ha penetrato tutte le cose, il Puro Uno, l'Indefinito, l'Immateriale, il Perfetto, l'Onniscente, il Grande Poeta, Colui che esiste in sé. Colui il quale dà a ognuno ciò che merita.

Osservate com'è radicale il carattere di questo monismo. La separazione non è semplicemente vinta dall'Uno, la sua esistenza è negata. Non c'è pluralità. Noi non siamo parti dell'Uno; Esso è senza parti; e dal momento che in un certo senso noi innegabilmente *siamo*, allora deve essere che ognuno di noi *è*, indivisibilmente e totalmente, l'Uno. *Un Uno Assoluto*, e io sono quel Uno: certamente siamo dinanzi a una religione che, emotivamente parlando, ha un alto valore pragmatico: essa fornisce una sicurezza assolutamente perfetta. Come il nostro Swami dice in un altro punto:

> Quando l'uomo ha visto se stesso in unità con l'infinito Essere dell'universo, quando tutta la separazione è cessata, quando tutti gli uomini, le donne, gli angeli, gli dei, gli animali, le piante, l'intero universo è stato fuso in quell'unicità, allora ogni timore scompare. Paura di chi? Posso far del male a me stesso? Posso uccidere me stesso? Posso offendere me stesso? Temete forse voi stessi? Allora ogni dolore sparirà. Cosa può darmi dolore? Io sono l'Unica Esistenza dell'universo. Allora ogni gelosia scomparirà. Di chi potrei essere geloso? Di me stesso? Allora scomparirà ogni sentimento negativo. Contro chi potrei avere dei cattivi sentimenti? Contro me stesso? Non c'è nessun altro nell'universo all'infuori di me [...] eliminate le differenze, eliminate questa superstizione dell'esistenza dei molti: colui il quale, in questo mondo dei molti, vede quel Uno; colui il quale, in questo coacervo di insensibilità, vede l'Unico Essere Sensibile; colui il quale in questo mondo di ombre, afferra la realtà, solo a lui appartiene l'eterna pace, solo a lui e a nessun altro.

Abbiamo tutti un certo orecchio per questa musica monista: essa eleva e rassicura. Tutti abbiamo dentro di noi almeno il germe del misticismo. E quando i nostri idealisti recitano le loro argomentazioni sull'Assoluto, dicendo che la più tenue unione, dovunque sia ammessa, porta con sé logicamente l'assoluta Unicità, e la più infima separazione in un qualsiasi punto porta con sé una disunione completa e irrimediabile, non posso astenermi dal sospettare che i punti

deboli tangibili nei loro ragionamenti, siano protetti contro la loro stessa critica, da un sentimento mistico per cui, logico o no che sia, l'assoluta Unicità deve essere in qualche modo e ad ogni costo vera. L'Unicità vince in ogni caso la separazione *morale*. Nella passione amorosa noi abbiamo il germe mistico di ciò che potrebbe significare un'unione totale di tutta la vita senziente. Questo germe mistico si risveglia in noi all'ascolto delle affermazioni moniste, riconosce la loro autorità, e pone le considerazioni intellettuali in secondo piano.

Non mi soffermerò oltre in questa conferenza sugli aspetti religiosi e morali del problema. Quando arriverò all'ultima conferenza ci sarà qualcosa di più da dire.

Non prendete in considerazione, quindi, per il momento, l'autorità che è ipotizzabile che l'intuizione mistica possegga. Trattiamo il problema dell'Uno e dei Molti esclusivamente in modo intellettuale, e vedremo abbastanza chiaramente qual è la posizione del pragmatismo. Vediamo che esso, con il suo criterio di cercare le differenze pratiche che una teoria produce, deve rifiutare sia il monismo assoluto, sia il pluralismo assoluto. Il mondo è Uno solo nella misura in cui le sue parti stanno unite grazie a qualche connessione particolare. Esso è invece molteplice proprio nella misura in cui qualche connessione fallisce. E, da ultimo, diventa sempre più unificato, almeno da quei sistemi di connessione che le energie umane vanno strutturando nel corso del tempo.

È possibile immaginare universi alternativi a quello che ci è noto, in cui dovrebbero essere compresi i più diversi gradi e tipi di unione. Così il grado più basso dell'universo sarebbe un mondo di semplice *giustapposizione*, le cui parti sarebbero tenute insieme dalla congiunzione «e»[13]. Un simile universo è, anche adesso, la collezione delle nostre differenti vite interiori. Gli spazi e i tempi della vostra immaginazione, gli oggetti e gli eventi dei vostri sogni a occhi aperti sono non solo più o meno incoerenti *inter se*, ma sono anche del tutto esclusi da ogni relazione definita con analoghi contenuti del pensiero altrui. Ora, mentre siamo seduti qui, le nostre varie fantasticherie si compenetrano oziosamente a vicenda, senza

13. Cfr. *The Thing and Its Relations*, §IV, EREPU.

influenzarsi o interferire tra loro. Coesistono, ma senza ordine o contenitore, essendo quanto di più prossimo a una molteplicità assoluta siamo in grado di concepire. Non possiamo neanche immaginare alcuna ragione per la quale esse dovrebbero essere conosciute tutte insieme, e riusciamo ancor meno a immaginare come potrebbero essere conosciute in un insieme sistematico, se fossero conosciute tutte insieme.

Ma se aggiungete le nostre sensazioni e le azioni corporee, l'unione sale a un grado più elevato. Le nostre *audita et visa* e i nostri atti cadono in quei contenitori di spazio e tempo in cui ogni evento trova il suo posto. Essi formano le «cose», e appartengono anche a «generi», e possono essere classificate. Tuttavia, possiamo immaginare un mondo di cose e generi in cui l'interazione causale, che ci è tanto familiare, potrebbe non esistere. Ogni cosa potrebbe essere inerte rispetto a qualsiasi altra, e rifiutarsi di propagare la sua influenza. Oppure un mondo in cui potrebbe passare la grossolana influenza meccanica, ma non l'azione chimica. Simili mondi sarebbero molto meno unificati del nostro. Ancora, ci potrebbe essere una interazione fisico-chimica completa ma nessuna forma di pensiero; oppure ci potrebbe essere un pensiero ma completamente privato, senza vita sociale; o una vita sociale limitata alla conoscenza, senza amore; oppure ci potrebbe essere l'amore ma non usi e istituzioni che lo potrebbero sistematizzare. Nessuno di questi gradi dell'universo sarebbe assolutamente irrazionale o disgregato, per quanto possa apparire inferiore, se guardato dai livelli più alti. Per esempio, se le nostre menti un giorno potessero comunicare telepaticamente, così che ognuno di noi conoscesse, o potesse conoscere, immediatamente, ciò che pensa l'altro, il mondo in cui ora viviamo ci apparirebbe di grado inferiore.

Con tutta l'eternità del passato aperta per esercitarvi le nostre congetture, può essere legittimo chiedersi se i vari generi di unioni, ora realizzati nell'universo che abitiamo, non potrebbero essersi evoluti successivamente, nella maniera in cui ora vediamo evolversi i sistemi umani in conseguenza dei nostri bisogni. Se una tale ipotesi fosse legittimata, l'unicità totale apparirebbe alla fine delle cose piuttosto che alla loro origine. In altre parole la nozione di «Assoluto» dovrebbe essere rimpiazzata con quella di «Compiuto». Le due nozioni avrebbero lo stesso contenuto – il contenuto di fatto massimamente

unificato, ovviamente – ma le loro relazioni temporali sarebbero concretamente rovesciate[14].

Dopo aver discusso l'unità dell'universo in modo pragmatico, dovreste comprendere perché, nella seconda conferenza, ho detto, con le parole del mio amico Giovanni Papini, che il pragmatismo mira a *disirrigidire* [*unstiffen*] tutte le nostre teorie. L'unicità del mondo è stata generalmente affermata solo astrattamente, e come se chiunque la mettesse in dubbio dovesse essere un idiota. Il temperamento dei monisti è stato così veemente, da essere a volte quasi convulso; e questo modo di sostenere una dottrina non si accorda facilmente con le discussioni ragionevoli e con il tracciare delle distinzioni. La teoria dell'Assoluto, in particolare, ha dovuto essere un articolo di fede, affermato dogmaticamente ed esclusivamente. L'Uno e Tutto, primo in ordine di essere e di conoscenza, logicamente necessario in sé, e unificante tutte le cose inferiori in legami di mutua necessità, in che modo potrebbe ammettere qualche attenuazione della sua intrinseca rigidità? Il più tenue sospetto di pluralismo, il più piccolo tentativo di indipendenza di qualcuna delle sue parti rispetto al controllo della totalità, lo distruggerebbe. L'unità assoluta non tollera gradazioni, così come non si può dichiarare l'assoluta purezza di un bicchier d'acqua perché non contiene che un solo piccolo germe di colera. L'indipendenza, per quanto infinitesimale, di una parte, per quanto piccola, sarebbe fatale per l'assoluto quanto il germe del colera.

Il pluralismo, d'altra parte, non ha bisogno di un atteggiamento così rigorosamente dogmatico. A condizione che gli garantiate *qualche* separazione fra le cose, qualche fremito di indipendenza, qualche libero gioco tra le parti, qualche novità o possibilità [*chance*] reale[15], per quanto piccole, sarà pienamente soddisfatto, e vi concederà un'unità concreta di

14. Sul *Compiuto* confronta il saggio di F.C.S. Schiller, *Activity and Substance*, nel suo libro intitolato *Humanism*, p. 204 [N.d.A.].

15. Sul problema della casualità come libertà e possibilità di novità, si veda *The Dilemma of Determinism*, WB, ma anche le *Notes* per il seminario di Metafisica del 1903-1904 in cui il tema della casualità e del pluralismo sono visti in connessione con il tichismo di Peirce (MEN, pp. 273-319). Per struttura e contenuti le note di questo corso possono essere viste come una specie di canovaccio per le lezioni di *Pragmatism*.

qualsiasi estensione, per quanto grande possa essere[16]. Quanto possa essere grande l'unione è un problema che per il pluralismo può essere risolto solo empiricamente. L'estensione complessiva può essere enorme, colossale; ma il monismo assoluto è frantumato se, insieme a tutta l'unione, vi deve essere assicurato il quantitativo più modesto, la più incipiente auroralità, o la più debole traccia residua, di una separazione non «superata».

Il pragmatismo, in attesa della verifica empirica finale proprio di ciò che possa essere l'equilibrio di unione e disunione tra le cose, deve ovviamente schierarsi sul fronte pluralista. Esso ammette che uno di questi giorni, anche l'unione totale con un solo soggetto conoscente, una sola origine e un universo consolidato in tutti i modi concepibili possa rivelarsi come la più accettabile di tutte le ipotesi. Nel frattempo l'ipotesi opposta, di un mondo ancora imperfettamente unificato, e forse destinato a restare tale, deve essere onestamente accettata. Quest'ultima ipotesi è la dottrina pluralista. Dal momento che il monismo assoluto vieta che essa sia presa in seria considerazione, accusandola di essere irrazionale sin dal principio, è chiaro che il pragmatismo deve voltare le spalle al monismo assoluto, e seguire la via più empirica del pluralismo.

Questo ci lascia con il mondo del senso comune, in cui troviamo le cose parzialmente unite e parzialmente disunite. Le «cose», allora, e le loro «congiunzioni». Che significa questa parola trattata pragmaticamente?

Nella mia prossima conferenza applicherò il metodo pragmatico alla fase del filosofare nota come «senso comune».

16. Per un ulteriore chiarimento sulla natura del pluralismo, cfr. in particolare il capitolo conclusivo di *A Pluralistic Universe*. «Interpretato pragmaticamente, il pluralismo, ossia la dottrina del mondo molteplice, significa solo che le varie parti della realtà *possono essere in relazione esternamente* [...]. Le cose sono "insieme" le une con le altre, in molti modi, ma niente include o domina tutte quante [...] Per il pluralismo tutto ciò che si richiede di ammettere come costituzione della realtà è ciò che noi stessi troviamo empiricamente realizzato in ogni più piccola parte della vita finita. In breve si tratta di questo, che nessuna cosa reale è assolutamente semplice, che ogni minimo frammento di esperienza è un *multum in parvo* pluralisticamente relazionato, che ogni relazione è un aspetto, carattere, o funzione, modo del suo essere preso, o modo del suo prendere qualche altra cosa; e che una particella di realtà, quando è attivamente impegnata in una di queste relazioni, non è simultaneamente impegnata, *per ciò stesso*, in tutte le altre relazioni» (EREPU, pp. 321-322).

CONFERENZA V

IL PRAGMATISMO E IL SENSO COMUNE

Nell'ultima conferenza ci siamo allontanati dal modo abituale di parlare dell'unicità dell'universo come un principio, sublime nella sua vacua indeterminatezza, per rivolgerci a uno studio dei tipi specifici di unione che l'universo abbraccia. Ne abbiamo trovati molti che coesistono con tipi di separazione altrettanto reali. «In che misura sono verificata?» è la domanda che ogni tipo di unione e di separazione ci rivolge a questo punto, così da buoni pragmatisti dobbiamo rivolgerci all'esperienza, ai «fatti».

L'unicità assoluta resta ma solo come un'ipotesi, che è ridotta oggigiorno a quella di un soggetto onnisciente che vede tutte le cose senza eccezione come se formassero un'unica e sola realtà sistematizzata. Ma il soggetto in questione può ancora essere concepito sia come un Assoluto, sia come un Compiuto [*Ultimate*]; di contro a questa ipotesi in entrambe le sue forme può essere legittimamente sostenuta l'ipotesi opposta per cui, il più vasto campo della conoscenza passata o futura contiene ancora una parte di ignoranza. Qualche piccolo dato può sempre sfuggire.

Questa è l'ipotesi del *pluralismo noetico*, che i monisti considerano tanto assurda. Dal momento che siamo tenuti a trattarla con lo stesso rispetto riservato al *monismo noetico*, finché i fatti avranno fatto pendere l'ago della bilancia da una parte o dall'altra, vediamo che il pragmatismo, pur non essendo, originariamente, che un metodo, ci ha già costretto a considerare favorevolmente la visione pluralista. *Può* darsi che certe

parti del mondo siano connesse così debolmente tra di loro da essere congiunte solamente dalla congiunzione «e». Potrebbero persino venire e andarsene senza che le altre abbiano minimamente a soffrire alcun cambiamento interno. Questa visione pluralistica, di un mondo che si costituisce per *addizione*, è una di quelle che il pragmatismo non può non prendere in seria considerazione. Ma questa visione ci conduce a un'ulteriore ipotesi, e cioè che il mondo attuale, invece di essere «eternamente» completo, come ci assicurano i monisti, potrebbe essere eternamente incompleto, e soggetto in ogni momento a addizioni o a perdite.

In ogni caso esso è incompleto in un punto, e in modo evidente. Il fatto stesso di discutere questo problema dimostra che, al presente, la nostra conoscenza è incompleta e soggetta a ulteriori aggiunte. Il mondo effettivamente cambia e cresce a partire dalla conoscenza che esso contiene. Alcune osservazioni generali sul modo con cui si completa – quando si completa – ci serviranno come guida all'argomento di questa conferenza che è il «senso comune». Tanto per cominciare, la nostra conoscenza cresce *a macchie*. Queste possono essere grandi o piccole, ma la conoscenza non cresce mai in modo uniforme: c'è sempre qualche conoscenza anteriore che resta com'era. La vostra conoscenza del pragmatismo, per esempio, in questo momento sta crescendo. In seguito, la sua crescita può implicare modificazioni considerevoli delle opinioni che prima ritenevate vere. Ma queste modificazioni sono suscettibili di prodursi gradualmente. Prendiamo l'esempio più a portata di mano, cioè queste lezioni. La prima cosa che voi acquistate qui, è, probabilmente, una piccola quantità di informazioni nuove, qualche nuova definizione, o distinzione, o qualche nuovo punto di vista. Ma mentre si aggiungono queste idee particolari, il restante della vostra conoscenza resta immutato, e solo gradualmente allineerete le vostre precedenti opinioni con le novità che io sto cercando di instillarvi, e modificherete quasi impercettibilmente la loro massa. In questo momento mi ascoltate, credo, con una certa serie di presupposti riguardo alla mia competenza, e questo influisce su come accogliete ciò che dico, ma se improvvisamente interrompessi il mio discorso, per mettermi a cantare con una forte voce baritonale *We won't go home till morning*, non solo questo fatto nuovo verrebbe aggiunto alla vostra scorta [*stock*] di

informazioni, ma vi obbligherebbe a ridefinirmi differentemente, e potrebbe alterare la vostra opinione sulla filosofia pragmatica, e, più in generale, portare a un riaggiustamento di un certo numero delle vostre idee. Durante tali processi il vostro pensiero è sottoposto a una tensione, talvolta anche dolorosa, tra le sue antiche credenze e le novità che l'esperienza gli apporta.

Il nostro pensiero cresce quindi a macchie; e come le macchie d'olio, le macchie di conoscenza si allargano. Ma noi le facciamo allargare il meno possibile: cerchiamo di conservare immutati quanto più è possibile la nostra antica conoscenza e i nostri antichi pregiudizi e le credenze. Rattoppiamo e tamponiamo piuttosto che rinnovare. Le novità si infiltrano; colorano questa massa antica, ma vengono a loro volta sfumate da ciò che le assorbe. Il nostro passato percepisce e coopera; e nel nuovo equilibrio, in cui termina ogni passo in avanti nel processo dell'apprendimento, capita relativamente di rado che il fatto nuovo venga acquisito senza alcuna modifica, nudo e crudo. Molto più spesso viene assimilato «cotto», per così dire, cucinato a fuoco lento in «salsa vecchia». Le nuove verità dunque sono la risultante di nuove esperienze e di precedenti verità che si combinano e si modificano a vicenda[1]. E dal momento che i cambiamenti elle opinioni umane ora avvengono così, non c'è ragione di pensare che in altri tempi le cose siano andate in modo differente. Ne consegue che antichi modi di pensare possono essere sopravvissuti, nonostante tutti i successivi cambiamenti di opinione degli uomini. È molto probabile che i modi di pensiero più originari e arcaici non siano ancora stati completamente cancellati. Come le nostre cinque dita, le ossa dell'orecchio, la nostra rudimentale appendice caudale, o altre particolarità vestigiali, possono essere rimasti come segno indelebile di eventi nella storia della nostra specie. I nostri antenati possono in certi momenti essersi imbattuti in modi di pensiero che essi avrebbero potuto concepibilmente anche non trovare ma che, una volta trovati,

1. PP II, p. 619: «Ora la prima cosa di cui dobbiamo assicurarci è che quando parliamo di "esperienza" noi assegniamo alla parola un significato determinato. Esperienza significa esperienza di qualcosa di estraneo che si suppone eserciti un'azione su di noi, sia spontaneamente, sia in conseguenza delle nostre azioni e attività».

restano come nostra eredità. Quando voi avete cominciato un pezzo di musica su di una certa tonalità, dovete mantenerla fino alla fine. Potete modificare la vostra casa *ad libitum*, ma il piano fondamentale del primo architetto persisterà sempre; pur facendo i più radicali cambiamenti, non trasformerete mai una chiesa gotica in un tempio dorico. Una bottiglia potete sciacquarla quanto vi pare, ma non potrete eliminare l'odore del medicinale o del whiskey che vi erano contenuti originariamente.

La tesi che io sostengo è questa, che *i nostri fondamentali modi di pensare sono le scoperte di nostri lontanissimi antenati, che si sono preservate attraverso l'esperienza di tutte le epoche successive*[2]. Esse formano un grande stadio di equilibrio nello sviluppo del pensiero umano, lo stadio del *senso comune*. Altri stadi sono venuti a innestarsi su di esso, ma non sono mai riusciti a soppiantarlo. Consideriamo, dapprima, questo stadio del senso comune come se fosse ultimo e definitivo.

Nel parlare corrente, dire che qualcuno ha senso comune significa il suo retto giudizio, la sua assenza di eccentricità o, per usare un'espressione più popolare, il suo *buon senso*. In filosofia invece, ciò significa qualcosa di completamente differente, significa che egli adopera certe forme intellettuali o categorie di pensiero. Se fossimo stati aragoste o api, potrebbe darsi che la nostra organizzazione ci avrebbe condotto a impiegare metodi alquanto differenti per apprendere le nostre esperienze. Potrebbe anche darsi (non si può negarlo in modo dogmatico) che tali categorie, inimmaginabili per noi oggi, si sarebbero dimostrate utili, tanto quanto quelle che usiamo attualmente.

Se a qualcuno questo può suonare paradossale, basta che pensi alla geometria analitica. Le stesse figure che Euclide definiva mediante le loro relazioni intrinseche furono definite da Descartes mediante le relazioni dei loro punti con delle coordinate convenzionali, con il risultato di ottenere un mezzo assolutamente differente e di gran lunga più potente per operare sulle curve. Tutte le nostre concezioni sono ciò che i

2. Su questa tematica, e, più in generale, in relazione a tutta la trattazione di questa lezione, si veda PP cap. XXVIII, in cui James svolge un'analisi diffusa e particolareggiata sia della formazione della conoscenza e dei processi di pensiero che vi presiedono, sia della formazione dei diversi stadi della conoscenza.

tedeschi chiamano strumenti di pensiero [*Denkmittel*] ossia mezzi con cui maneggiamo i fatti pensandoli. L'esperienza in se stessa non si dà etichettata e classificata, dobbiamo prima scoprire di cosa si tratta. Kant ne parla, come di qualcosa che di prima intenzione è un *ammasso di fenomeni* (*Gewühl der Erscheinungen*), una *rapsodia di percezioni* (*Rhapsodie der Wahrnehmungen*)[3], una vera e propria accozzaglia che deve essere unificata dal nostro intelletto[4]. Di solito cominciamo con lo strutturare un sistema di concetti mentalmente classificati, serializzati, o connessi intellettualmente in qualche modo, e poi lo usiamo come un classificatore con cui determiniamo le impressioni che si presentano. Quando ogni impressione è ricondotta a un posto conveniente nel sistema concettuale, è per questo stesso fatto «compresa». Questa nozione di molteplici paralleli con i loro elementi in relazioni biunivoche, oggigiorno si sta rivelando così conveniente in matematica e nella logica da soppiantare sempre più gli antichi sistemi di classificazione[5]. Ci sono molti sistemi concettuali di questo

3. Cfr. I. KANT, *Critica della Ragion Pura*, A 156; B 195. Cfr. *Does Consciousness Exist?*, §III, EREPU: «Se prendiamo la molteplicità concettuale, o le memorie o le fantasie, anch'esse sono di prima intenzione semplici frammenti di esperienza pura [...] Con prenderle di prima intenzione, intendo dire ignorare la loro relazione con possibili esperienze percettive con cui possono essere connesse... Questo mondo, proprio come il mondo dei percetti ci è dato in prima istanza come un caos di esperienze, ma delle linee ordinatrici sono tracciate immediatamente. Troviamo che ogni frammento di essa che possa essere ritagliato come esempio è connesso con gruppi distinti di associati, proprio come lo sono le nostre esperienze percettive, che questi associati si legano con essa tramite relazioni differenti [...]». Cfr. anche *A World of Pure Experience*, §II, in EREPU: «Preso per come appare, il nostro universo è in grandissima parte caotico. Nessuna tipo di connessione attraversa le esperienze che lo compongono».

4. Nei *Principles* a questo proposito James cita J. STUART MILL, *Logic*, III, cap. VII, §1: «L'ordine della natura, come è percepito a un primo sguardo, si presenta a ogni istante come un caos seguito da un altro caos. Noi dobbiamo scomporre ogni caos nei fatti singoli. Dobbiamo imparare a vedere nell' antecedente caotico una moltitudine di antecedenti distinti, e nel conseguente caotico una moltitudine di conseguenti distinti. Questo, ammesso che venga fatto, di per sé non ci dirà quale conseguente segue invariabilmente da ogni antecedente. Per determinare ciò, dobbiamo sforzarci di sperare una separazione dei fatti l'uno dall' altro, non solo nel nostro pensiero, ma anche nella natura. L'analisi mentale comunque deve avvenire prima».

5. In questi anni James sembra interessarsi al concetto di funzione matematica come ad un possibile modello descrittivo dell'esperienza. Cfr. il *Post Scriptum* della *Lettera a W. Fite*, 3 aprile 1906: «Il fatto è determinato poeticamente solo assumendo la forma soggettiva della 'verità'; ma il suo stato transoggettivo si mo-

genere; e il molteplice sensibile è anch'esso un sistema di questo tipo. Trovate una qualche relazione biunivoca per le vostre sensazioni *in un qualsiasi posto* fra i concetti, e così razionalizzerete le vostre impressioni. Ma ovviamente potete razionalizzarle usando vari sistemi concettuali.

Il vecchio sistema di razionalizzazione secondo il senso comune è costituito da un gruppo di concetti di cui i più importanti sono i seguenti:

Cosa
Uguaglianza o diversità
Generi
Spiriti
Corpi
Un unicoTempo
Un unico Spazio
Soggetto e attributi
Causalità
Immaginario
Reale

Siamo cosi abituati all'ordine che queste nozioni hanno intrecciato per noi nelle permanenti intemperie delle nostre percezioni, che troviamo difficile renderci conto di quanto poco le percezioni, prese in se stesse, seguano una *routine* fissa. Il riferimento meteorologico è tutt'altro che casuale. A Boston, per esempio, il tempo[6] non ha alcuna regolarità: la sola

stra costantemente nel suo costringere la verità a rideterminare se stessa. Due variabili, di cui l'esperienza concreta consiste, ognuna indipendente, e tuttavia reciprocamente dipendenti di volta in volta – ci deve essere qualche cosa di analogo in matematica che però non conosco». Cfr. anche SPP, p. 207: «La visione dei logici della scienza è facile da credere, ma non è facile da credere metafisicamente, poiché viola l'istinto almeno altrettanto violentemente. Per connettere le varie interdipendenze di quantità, I matematici fanno uso del concetto generale di funzione. Che A è funzione di B (A = B) significa che ogni alterazione del valore di A è sempre connessa con un'alterazione del valore di B. Se generalizziamo in modo da includere anche gli annessi qualitativi, possiamo concepire l'universo come consistente in nient'altro che elementi con relazioni funzionali tra di essi; e la scienza allora ha come suo unico compito di elencare gli elementi e descrivere le loro relazioni funzionali nei termini più semplici possibili».

6. Si ricorda la bivalenza del termine *weather*, che significa sia «intemperie» sia «tempo meteorologico» in generale.

legge è che, se avete avuto un certo tempo per due giorni, molto probabilmente, ma non certamente, ne avrete un altro il terzo. L'esperienza del tempo così come l'abbiamo a Boston è discontinua e caotica: per quanto riguarda la temperatura, il vento, la pioggia o il sole, può cambiare tre volte al giorno. Ma l'ufficio meteorologico di Washington razionalizza il disordine considerando *episodica* ogni fase successiva del clima di Boston. La colloca nel suo tempo e luogo all'interno di un ciclone continentale, nella cui storia i vari cambiamenti locali sono connessi come le perle lungo un filo.

Ora, sembra quasi certo che i bambini molto piccoli e gli animali inferiori prendono le esperienze in modo molto simile a quello in cui i bostoniani prendono il loro clima. Essi non sanno del tempo e dello spazio, come contenitori del mondo, o di soggetti permanenti e predicati accidentali, o di cause, generi, pensieri o cose, molto di più di quanto la gente comune non sappia dei cicloni continentali. A un neonato cade di mano il sonaglino, ma il piccolo non lo cerca. Per lui è «andato via», così come va via la fiamma di una candela, e torna, quando glielo ridate, come torna la fiamma quando è riaccesa. Non gli è evidentemente venuta l'idea che si tratti di una «cosa», di cui interpolare la permanente esistenza per se stessa tra le sue successive apparizioni. Lo stesso succede ai cani. Per quanto li riguarda, lontano dagli occhi, lontano dalla mente. È piuttosto evidente che essi non hanno una tendenza *generale* a interpolare «cose». Vorrei citare qui un passo dal libro del mio collega G. Santayana.

> Se un cane, mentre è lì che annusa in giro tutto soddisfatto, vede arrivare il suo padrone dopo una lunga assenza [...] la povera bestia non chiede alcuna ragione del perché il padrone è andato e perché è tornato, del perché dovrebbe amarlo, o del perché, mentre giace ai suoi piedi, voi vi scordate di lui e cominciate a borbottare e a sognare di caccia [...]. Tutto ciò è un profondo mistero, assolutamente non considerato. Una simile esperienza ha una varietà, uno scenario e un certo ritmo vitale; la sua storia potrebbe essere detta in versi ditirambici. Essa procede tutta dall'ispirazione; ogni evento è provvidenziale, ogni atto vi è non premeditato. Qui si incontrano l'assoluta libertà e l'assoluta impotenza: voi siete completamente dipendenti dal favore divino, tuttavia quel agire imperscrutabile non è distinguibile dalla vostra stessa vita [...]. [Ma] anche i personaggi di quel dramma

disordinato hanno le loro entrate e le loro uscite; e i loro spunti possono essere gradualmente scoperti da un essere capace di fissare la sua attenzione e ritenere l'ordine degli eventi [...]. Nella misura in cui una tale comprensione avanza, ogni momento di esperienza diventa consequenziale e profetico rispetto a tutto il resto. Nella vita i periodi stagnanti si superano con l'energia e quelli di tensione con l'ingegno. Nessuna emozione può sopraffare la mente, perché di niente il fondamento o l'esito sono completamente nascosti; nessun evento può sconcertarla completamente, perché vede al di là; si possono sempre cercare i mezzi per sfuggire anche alle peggiori situazioni; e poiché ogni momento in passato è stato riempito con nient'altro, se non le proprie avventure e sorprendenti emozioni, ogni ora dà spazio all'insegnamento di ciò che è appena andato via e fa congetture su quale possa essere la trama del tutto[7].

La scienza e la filosofia odierne stanno ancora laboriosamente cercando di separare, nella nostra esperienza, l'immaginazione dalla realtà. Nei tempi primitivi tali distinzioni erano appena abbozzate. Gli uomini credevano in qualunque cosa gli si presentasse alla mente con una certa vivacità, e intrecciarono così inestricabilmente sogni e realtà[8]. A questo punto sono indispensabili le categorie «pensiero» e «cose». Noi oggi consideriamo certe esperienze semplicemente come «pensieri» e non come realtà presenti. Non c'è una sola categoria tra quelle che abbiamo elencato sopra di cui non possiamo immaginare l'uso che l'ha storicamente generata e l'ha fatta diffondere solo a poco a poco. Il Tempo unico in cui tutti crediamo e in cui ogni evento ha la sua collocazione definita, lo Spazio unico in cui ogni cosa ha la sua posizione, queste nozioni astratte unificano il mondo in modo incomparabile; ma è incredibile quanto la loro forma concettuale definita differisca dalle sciolte e disordinate esperienze spazio-temporali

7. G. Santayana, *The Life of Reason: Reason in Common Sense*, Charles Scribner's Sons, New York 1905, p. 59 [N.d.A.].

8. Cfr. PP II, p. 299: «La mente del selvaggio primitivo è una giungla in cui allucinazioni, sogni, superstizioni, concetti e oggetti sensibili fioriscono tutti insieme uno accanto all'altro, senza altra regola che non l'attenzione che si volge in un senso o nell'altro. Allo stesso modo si comporta la mente del bambino. È solo quando gli oggetti diventano permanenti e le loro relazioni stabili che le discrepanze e le contraddizioni scompaiono».

dell'uomo naturale![9]. Tutto ciò che ci capita porta con sé la propria durata ed estensione, ed entrambe sono vagamente circondate da un «di più» marginale che trapassa nella durata e nell'estensione delle cose future a venire. Ma siamo ben presto del tutto disorientati; e non solo i bambini non distinguono più tra ieri e l'altro ieri, perché tutto il passato si è fuso insieme, ma anche noi adulti facciamo lo stesso quando i periodi di tempo sono ampi. Su una carta io posso vedere distintamente i rapporti tra Londra, Costantinopoli, Pechino e il luogo dove io mi trovo; in realtà sono assolutamente incapace di percepire i fatti che la carta rappresenta in forma simbolica. Le direzioni e le distanze sono vaghe, confuse, mescolate. Lo spazio cosmico e il tempo cosmico, lungi dall'essere le intuizioni di cui Kant parlava, sono costruzioni manifestamente artificiali, come quelle che qualsiasi scienza può presentare. La stragrande maggioranza della razza umana non usa mai queste nozioni, ma vive in una pluralità di tempi e spazi, che si compenetrano *durcheinander*[10]. Lo stesso vale per le «cose» permanenti; per la «stessa» cosa e le sue varie «apparenze» e «accidenti»; per i differenti «generi» di cosa; con il «genere» usato infine come «predicato», di cui la cosa resta il «soggetto»: questo elenco di termini suggerisce un bel lavoro di riordinamento del guazzabuglio delle sensazioni e del flusso immediato dell'esperienza![11] E solo una minima parte del flusso di esperienza[12] viene riordinata effettivamente con

9. Si veda l'analisi dello *spatial quale* in PP II, pp. 145-155.

10. "Disordinatamente", in tedesco nel testo. Cfr. *supra*, p. 85, nota 10.

11. Cfr. PP II, pp. 183-184. «Il caos primitivo sussiste così in grado elevato in tutta la vita, fintantoché abbiamo una sensibilità [...] Nondimeno in mezzo a tutta questa confusione noi concepiamo un mondo dispiegato in maniera perfettamente fissa e ordinata, e crediamo nella sua esistenza. La domanda è: come vengono fuori una simile concezione ed una simile credenza? [...] In primo luogo, seguendo la grande legge di economia dell'intelletto, noi semplifichiamo, unifichiamo, ed identifichiamo quanto più ci è possibile. Tutti i dati sensibili che possano essere considerati insieme noi li mettiamo insieme. Le loro differenti estensioni sembrano un'estensione sola. Il posto in cui ognuno appare è considerato come lo stesso in cui appaiono gli altri. In breve, essi diventano tante proprietà di un'unica ed identica cosa reale [...] In questa coalescenza in una "cosa", una delle sensazioni coalescenti viene considerata come se fosse la *cosa*, le altre sensazioni sono prese come le sue proprietà più o meno accidentali».

12. Il flusso di esperienza richiama la famosa teoria jamesiana del flusso di coscienza (o di pensiero). Cfr. PP cap. IX; e anche *Psychology*, p. 159: «La coscienza, allora, non appare a se stessa suddivisa in piccole parti. Parole come «catena»

l'applicazione di questi strumenti concettuali. Privi di questi strumenti, i nostri più antichi progenitori probabilmente usavano solamente, e nel modo più vago e impreciso, la nozione di «di nuovo lo stesso». Ma anche allora, se voi aveste domandato loro se *lo stesso* fosse una «cosa» che persisteva anche quando non era vista, nell'intervallo tra due momenti in cui veniva percepita, essi probabilmente si sarebbero trovati in grande imbarazzo, e avrebbero risposto che non si erano mai posti il problema, o non avevano mai considerato i fatti sotto questa luce.

I generi e l'identità di un genere: ecco degli strumenti di pensiero [*Denkmittel*] di portata gigantesca per orientarsi nel molteplice! La molteplicità avrebbe potuto concepibilmente essere assoluta. Le esperienze avrebbero potuto essere tutte singolari, senza che una sola si ripetesse due volte[13]. In un simile mondo la logica sarebbe stata del tutto inutile; infatti genere e identità di genere sono gli unici strumenti della logica. Una volta che sappiamo che qualunque cosa appartenga a un genere appartiene anche al genere di quel genere, noi possiamo viaggiare per l'universo come se avessimo gli stivali delle sette leghe[14]. Le bestie certamente non usano simili astrazioni, e gli uomini civilizzati le usano nella misura più varia.

E ancora, l'influenza causale! Se mai c'è stato un concetto che sembra risalire alla notte dei tempi, è questo; perché noi vediamo che gli uomini primitivi ritenevano che quasi ogni cosa è significante e può esercitare un qualche tipo di influenza. La ricerca di influenze più specifiche sembra essere inco-

o «treno» [Lotze] non la descrivono adeguatamente per come essa si presenta al suo primo apparire. Non vi è niente di congiunto: essa scorre. Un «fiume» o una «corrente» sono le metafore con cui viene descritta nel modo più naturale. *Permetteteci dunque quando parliamo della coscienza, da ora in poi, di chiamarla la corrente del pensiero, della coscienza, o della vita soggettiva*».

13. Cfr. PP I, pp. 225 sgg: «In ogni coscienza personale gli stati sono in continuo cambiamento» e pertanto «nessuno stato una volta passato può ritornare a essere identico a ciò che era prima». Da ciò deriva che nessuna sensazione, esperienza o oggetto può ripetersi due volte, o essere due volte lo stesso. L'identità degli oggetti che si ripresentano è una semplificazione dovuta alla mancanza di attenzione al contenuto delle nostre percezioni e al nostro interesse a stabilire delle identità e un'omogeneità nelle nostre sensazioni. «L'identità delle cose è ciò che noi siamo interessati ad accertare; e ogni sensazione che ci assicura di ciò sarà probabilmente rozzamente considerata come se fosse uguale a ogni altra».

14. L'immagine è hegeliana.

minciata con la domanda: «Chi o che cosa è colpevole?»: di una malattia, per esempio, o di un disastro, o di una qualsiasi disgrazia. Da questo nucleo è scaturita e si è propagata la ricerca delle influenze causali. Hume e la «Scienza» congiuntamente hanno cercato di eliminare l'intera nozione di influenza, sostituendola con il *Denkmittel* «legge», peraltro assolutamente differente[15]. Ma la «legge» è un'invenzione relativamente recente, e la causalità [*influence*] regna sovrana nell'antico reame del senso comune.

Il possibile, inteso come ciò che è meno dell'attuale e più del completamente irreale, è un altra di queste magistrali nozioni del senso comune. Criticatele pure quanto vi pare, esse sopravvivono imperterrite; e noi vi ritorniamo immediatamente non appena la pressione della critica si allenta.

Prendete «Sé» e «corpo»: in senso sostanziale o metafisico nessuno può sfuggire a queste forme di pensiero[16]. In pratica, i *Denkmittel* del senso comune vincono su tutta la linea. Ognuno, per quanto sia colto, continua a pensare una «cosa» alla maniera del senso comune, come un soggetto unitario che «sorregge» i suoi attributi intercambiabilmente. Nessuno impiega correntemente e spontaneamente la nozione più critica «insieme di qualità sensibili unite da una legge». Con queste categorie a disposizione, noi facciamo i nostri piani, ci accordiamo tra di noi, e connettiamo tutte le parti più remote della nostra esperienza con i dati che abbiamo sotto gli occhi. Le nostre più recenti filosofie critiche sono capricciose fantasie in confronto alla naturale lingua madre del pensiero.

Il senso comune appare così come una fase perfettamente definita della nostra comprensione delle cose, una fase che soddisfa in un modo straordinariamente efficace gli scopi del

15. Il riferimento molto probabilmente è a E. MACH, *Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit* (1872). La tesi di Mach, ripresa poi nelle opere successive, è che la fisica può fare a meno del concetto di causalità, sostituendolo con quello di funzione. Insieme al concetto di causa vengono resi inutili anche quello di cosa in sé, e di io, quest'ultimo non essendo altro che un complesso di corpo, ricordi ed emozioni legati tra di loro.

16. Cfr. *Psychology*, pp. 176 sgg: «Qualunque cosa io stia pensando, Io sono sempre allo stesso tempo più o meno cosciente di me stesso, della mia esistenza personale. Allo stesso tempo sono Io quello che è cosciente; così che il Sé totale [...] deve avere in esso due aspetti distinti [...] il *Me* e *l'Io*. Chiamo questi «aspetti distinti» e non cose separate, perché l'identità di *Io* e *Me* [...] è forse il portato più inestirpabile del senso comune».

nostro pensiero. Le «cose» esistono, anche se non le vediamo. Anche i loro «generi» esistono. Le loro «qualità» sono ciò attraverso cui agiscono, e su cui noi agiamo, ed esistono anch'esse. Le lampade che sono in questa sala spandono la loro qualità di luce su tutti gli oggetti presenti. Noi la intercettiamo nel suo percorso quando le opponiamo uno schermo opaco. Qualità è il suono stesso che le mie labbra emettono e che passa nelle vostre orecchie. È il calore sensibile del fuoco che trapassa nell'acqua in cui bolliamo un uovo; e possiamo cambiare il caldo in freddo facendoci cadere sopra un pezzo di ghiaccio. Tutti gli uomini non-europei, senza alcuna eccezione, si sono fermati a questo stadio di filosofia, che è più che sufficiente per tutte le necessità pratiche della vita; e anche nella nostra razza, sono solo gli esemplari più altamente raffinati, gli intelletti «pervertiti dal sapere», come li chiama Berkeley, quelli che sono giunti fino a dubitare dell'assoluta verità del senso comune.

Ma se ci volgiamo al nostro passato, e ragioniamo su come le categorie del senso comune possano aver raggiunto la loro incredibile supremazia, non troviamo alcuna ragione per cui ciò non possa essere accaduto con un processo del tutto simile a quello con il quale le teorie di Democrito, di Berkeley o di Darwin, hanno trionfato in tempi più recenti. In altre parole, esse possono essere state progressivamente *scoperte* da geni dell'era preistorica, il cui nome è sepolto nella notte dei tempi; esse possono essere state verificate dai fatti immediati dell'esperienza a cui subito si adattarono; e da allora di fatto in fatto, di uomo in uomo esse si *propagarono*, finché tutto il linguaggio si basò su di esse e noi a tutt'oggi siamo incapaci di pensare naturalmente in altri termini. Tale ipotesi si limiterebbe a seguire la regola che si è dimostrata così produttiva fino a questo momento, quella, cioè, di ritenere che ciò che è più grande e lontano si conformi alle leggi di formazione che abbiamo osservato all'opera in ciò che è piccolo e vicino.

Queste concezioni sono più che sufficienti per tutti gli scopi utilitari pratici; ma sembra provato dai limiti eccessivamente incerti della loro applicazione attuale, che esse cominciarono a essere scoperte a partire da alcuni punti specifici e solo gradualmente si sono estese da una cosa all'altra. Noi assumiamo per certi scopi un Tempo «oggettivo» che *aequabiliter fluit*, ma correntemente noi non crediamo o, quanto meno, non abbiamo coscienza di un simile tempo omogeneo [*equally-flowing time*]. Quella di «spazio» è una nozione meno vaga, ma che cosa sono le «cose»? Si può veramente dire che una costellazione è una *cosa*? E un esercito? Oppure, è una cosa un *ens rationis* come lo spazio o la giustizia? Un coltello di cui siano cambiati il manico e la lama è «lo stesso»? L'«idiota» [*changelling*][17], di cui Locke discute così seriamente, appartiene al «genere» umano? La *telepatia* è una «fantasticheria» o è un «fatto»? Nel momento in cui oltrepassate l'uso pratico di queste categorie (uso di solito sufficientemente suggerito dalle circostanze di ogni caso specifico) per andare verso un pensiero puramente speculativo o accademico, vi riesce impossibile dire esattamente entro quali limiti fattuali ognuna di queste categorie si possa applicare.

La filosofia aristotelica, seguendo le tendenze razionaliste, ha cercato di eternare le categorie del senso comune trattandole in modo altamente tecnico e articolato. Per esempio, una «cosa» è un essere, o *ens;* un *ens* è un soggetto cui «ineriscono» le qualità; un soggetto è una sostanza; le sostanze sono dei generi, e i generi sono in numero determinato e distinto. Queste distinzioni sono fondamentali ed eterne. Come termini di *discorso* sono meravigliosamente utili, ma che cosa possano significare, al di là della loro utilità nel guidare il nostro discorso a risultati vantaggiosi, non è dato di saperlo. Provate a chiedere a un filosofo scolastico cosa possa essere una sostanza in se stessa, a parte essere ciò a cui ineriscono gli attributi, vedrete che vi risponderà che il vostro intelletto sa perfettamente cosa significa questa parola.

17. *Cfr. J. LOCKE, *Essay on Human Understanding*, IV, §§13 e 14. Locke argomenta che i *changellings* sono qualcosa di intermedio tra l'uomo e la bestia contro la concezione per cui le specie distinte «sono l'emanazione di essenze reali, cosicché non ci possono essere altre specie tra l'una e l'altra». «Si penserà forse che sia un paradosso audace [...] se io dicessi che certi idioti [*changellings*], che hanno vissuto quarant'anni di seguito senza dare alcun segno di ragione, sono qualcosa che sta fra l'uomo e la bestia; ma qui il pregiudizio si fonda su nient'altro che una falsa supposizione, e cioè che questi due nomi, uomo e bestia, esprimano due specie distinte, così ben contrassegnate dalle loro essenze reali, che non possa esserci alcun'altra specie a metà fra le due. Invece se vorremo fare astrazione da quei due nomi [...] troveremo che l'idea della forma, moto e vita di un uomo senza ragione è un'idea altrettanto distinta e ci suggerisce una specie di cose altrettanto distinta dall'uomo e dalla bestia» (J. LOCKE, *Saggio sull'intelligenza umana*, Laterza, Bari 1972, IV, §13, p. 63).

Ma ciò che l'intelletto conosce chiaramente è solo la parola in se stessa e la sua *funzione guida*. Così succede che gli intelletti *sibi permissi*, intelletti puramente oziosi e curiosi, hanno abbandonato il livello del senso comune, per ciò che generalmente viene definito come livello «critico» del pensiero. D'altra parte non solo questo tipo di intelletti, gli Hume, i Berkeley e gli Hegel, ma anche gli osservatori scrupolosi della realtà, i Galilei, i Dalton, i Faraday, hanno trovato impossibile considerare come realtà ultime i termini sensibili *naif* del senso comune. Come il senso comune ricava la «cosa» per interpolazione tra due sensazioni intermittenti, così la scienza estrapola al di là del mondo del senso comune, il suo mondo di qualità «primarie», i suoi atomi, il suo etere, i suoi campi magnetici, e via dicendo. Le «cose» adesso sono cose invisibili e impalpabili, dalla cui unione si suppone che risultino le vecchie cose visibili del senso comune. Oppure tutta la concezione *ingenua* di cosa viene eliminata, e il nome di una cosa viene interpretato come ciò che designa solo la *Regel der Verbindung*[18], per cui certe nostre sensazioni abitualmente si succedono o coesistono.

La scienza e la filosofia critica spezzano così i legami del senso comune. Con la scienza finisce il realismo *ingenuo*: le qualità «secondarie» diventano irreali, restano solo le «primarie». La filosofia critica agisce come un cataclisma generale. Tutte le categorie del senso comune, dalla prima all'ultima, cessano di rappresentare qualunque cosa nell'ordine dell'essere; esse non sono altro che un sublime inganno del pensiero umano, un nostro modo di sfuggire allo smarrimento nel mezzo del fluire inarrestabile delle sensazioni.

Ma la tendenza scientifica nel pensiero critico, ispirata inizialmente da motivi puramente pratici, ha aperto, ai nostri occhi stupiti, un orizzonte del tutto inaspettato di vantaggi pratici. Galileo ci ha dato orologi di precisione e una precisa tecnica di puntamento per l'artiglieria; i chimici ci inondano di nuovi medicinali e coloranti; Ampère e Faraday ci hanno dotati della metropolitana di New York e dei telegrammi di Marconi. Le cose ipotetiche che tali uomini hanno inventato, definite come le hanno definite loro, stanno mostrando una

18. La legge di associazione.

straordinaria capacità di produrre conseguenze tangibili. A determinate condizioni, la nostra logica può dedurre da queste cose una conseguenza certa, noi possiamo allora produrre le condizioni e, immediatamente, ci si presenta la conseguenza. La portata del controllo pratico della natura, recentemente messo a nostra disposizione dai procedimenti di pensiero scientifici, supera di gran lunga le possibilità del vecchio controllo fondato sul senso comune. E il suo incremento è talmente veloce che nessuno è in grado di determinarne i limiti; si potrebbe anche temere che l'*essere* dell'uomo venga schiacciato dal suo stesso potere, che la sua natura limitata in quanto organismo possa dimostrarsi inadatta a sopportare la tensione delle crescenti, tremende, e quasi divine, funzioni creatrici che il suo intelletto lo rende sempre più capace di esercitare. Potrebbe affogare nelle sue ricchezze, come un bambino in una vasca da bagno di cui sia incapace di chiudere il rubinetto dopo averlo aperto. La fase della filosofia critica, sebbene molto più radicale nelle sue negazioni di quella scientifica, non ci dà però nessun nuovo orizzonte di dominio pratico. Locke, Hume, Berkeley, Kant, Hegel sono stati completamente sterili quanto al gettar luce sui dettagli della natura, e non riesco a pensare a nessuna invenzione o scoperta che possa essere fatta direttamente discendere da qualcosa del loro pensiero specifico: perché né l'acqua di catrame di Berkeley, né l'ipotesi della nebulosa di Kant hanno niente a che fare con le loro rispettive filosofie. Le soddisfazioni che essi elargiscono ai loro seguaci sono intellettuali e non pratiche; ed anche da questo punto di vista ci sono molte cose che lasciano a desiderare.

Ci sono così almeno tre livelli, o stadi o tipi di pensiero ben definiti riguardo al mondo in cui viviamo, e le nozioni di un livello hanno un certo tipo di valore, diverso da quello delle nozioni di un altro livello. È comunque impossibile affermare che un livello in se stesso sia assolutamente più vero degli altri. Quello del senso comune è il livello più *consolidato*, perché è venuto per primo e si è guadagnato tutto il linguaggio come alleato. Se questo, o quello della scienza, sia il livello più *augusto*, può essere lasciato al giudizio personale di ognuno. Ma né la solidità, né la dignità sono i contrassegni decisivi della verità. Se il senso comune fosse del tutto veridico, perché la scienza avrebbe dovuto bollare come false le qualità

secondarie, a cui il nostro mondo deve il suo vivo interesse, ed escogitare al suo posto un mondo invisibile di punti, curve ed equazioni matematiche? Perché avrebbe dovuto trasformare cause e attività in leggi di «variazione funzionale»? Invano, la scolastica, sorellina accademica del senso comune, cerca di stereotipare le forme con cui ha sempre parlato la grande famiglia umana, per definirle e fissarle per l'eternità. Le forme sostanziali (in altri termini, le nostre qualità secondarie) sono sopravvissute di poco al 1600. Già allora la gente ne era stanca, e Galilei, e Descartes con la «nuova filosofia» hanno dato loro di lì a poco il colpo di grazia.

D'altronde, se i nuovi generi di «cose» scientifiche, il mondo eterico e corpuscolare, fossero essenzialmente più «veri», perché avrebbero suscitato tante critiche all'interno dello stesso ambito scientifico? I logici della scienza continuano instancabilmente a ripetere che queste entità e le loro determinazioni, per quanto esattamente concepite, non dovrebbero essere prese letteralmente come vere. È come se esistessero; ma in realtà esse sono come le coordinate o i logaritmi, solo scorciatoie artificiali per portarci da una parte all'altra del flusso di esperienza. Esse ci permettono di eseguire utili calcoli, ci servono meravigliosamente, ma non dobbiamo diventare le loro vittime.

Non c'è nessuna conclusione risolutiva possibile che risulti dal confronto tra questi tipi di pensiero, secondo una visione che ci permetta di dire qual è il più vero in assoluto[19]. La loro naturalità, la loro economicità intellettuale, la loro produttività pratica sono tutte prove della loro veridicità, e di conse-

19. Su questo punto ritornò circa trent'anni dopo Dewey nella sua *Logic*. «Il problema del rapporto fra il campo del senso comune e quello della scienza ha notoriamente assunto la forma di opposizione del qualitativo al non qualitativo; in larga misura, ma non esclusivamente, al quantitativo. La differenza è stata spesso formulata come differenza fra il materiale percettivo e un sistema di costruzioni concettuali [...]. Il separare e contrapporre [...] dà origine a quei problemi controversi dell'epistemologia e della metafisica che ancora accompagnano la filosofia [...]. Ove si veda, invece, come la materia scientifica abbia una relazione genetica e funzionale con la materia del senso comune, questi problemi svaniscono [...]. Quando ci si rende conto che l'indagine di senso comune non costituisce un tentativo di conoscere l'oggetto o l'evento *come tale*, ma soltanto di determinare ciò che esso significa in rapporto al modo in cuil'intera situazione può essere trattata, l'opposizione e il conflitto non sorgono» (J. DEWEY, *Logica, teoria dell'indagine*, Einaudi, Torino 1974, pp. 88-90).

guenza noi restiamo nell'imbarazzo. Il senso comune è migliore per una sfera della vita, la scienza per un'altra, la filosofia critica per una terza, ma se ci sia un tipo di pensiero che sia *più vero* di un altro, Dio solo lo sa. Proprio in questo periodo, se non mi sbaglio, siamo testimoni di un curioso ritorno, nella filosofia della scienza, al modo di concepire la natura fisica proprio del senso comune, favorito da uomini come Mach, Ostwald e Duhem. Secondo questi maestri nessuna ipotesi è più vera di un'altra, se con ciò si intende che è una copia più fedele della realtà. Esse non sono altro che nostre descrizioni, che devono essere confrontate tra di loro solo in relazione alloro *uso*. La sola cosa letteralmente vera è la *realtà;* e la sola realtà che noi conosciamo è, per questi logici, la realtà sensibile, il flusso delle nostre sensazioni ed emozioni così come esse si avvicendano. «Energia», per Ostwald, è il nome collettivo delle sensazioni nel modo stesso in cui si presentano (movimento, calore, attrazione magnetica, luce, o qualsiasi altra cosa possa essere) quando le misuriamo in certi modi. Così misurandole siamo in grado di descrivere le variazioni correlative che esse ci mostrano, con formule incomparabilmente semplici e di grande utilità per l'uso umano. Esse sono il sommo trionfo dell'economia nel pensiero.

Nessuno può fare a meno di ammirare la filosofia «energetica». Ma sordi al suo richiamo, la maggior parte dei fisici e dei chimici, restano attaccati alle entità ipersensibili, ai corpuscoli, alle vibrazioni. Essa sembra troppo economica per poter bastare a tutto. Può essere, dopo tutto, che la nota distintiva dell'universo sia lo spreco e non l'economia.

Abbiamo a che fare qui con una materia estremamente tecnica, non propriamente adatta a corsi popolari, e in cui peraltro la mia competenza è piuttosto ridotta. Tutto ciò, comunque, giova alla mia conclusione, che, in ultima analisi, è questa: la nozione complessiva di verità, che noi con naturalezza e senza rifletterci assumiamo come semplice copia mentale di una realtà data già bell'e fatta, si rivela di difficile comprensione. Non c'è alcun criterio esclusivo valido per dichiararsi senza esitazioni a favore di uno dei diversi tipi di pensiero che dichiarano di possederla. Senso comune, scienza comune o filosofia corpuscolare, scienza ultra-critica, o energetismo, e filosofia critica o idealista, tutti sembrano insufficientemente veri sotto qualche aspetto e lasciano un po' insoddisfatti. È

evidente che il conflitto tra questi sistemi così differenti ci obbliga a revisionare l'idea stessa di verità, dato che, al momento, non abbiamo alcuna nozione precisa di cosa significhi questa parola. Mi occuperò di questo nella prossima conferenza, mentre per ora mi limiterò ad aggiungere qualche parola a conclusione della presente.

Vorrei che di questa conferenza voi ricordaste solo due punti. Il primo riguarda il senso comune. Abbiamo visto diverse ragioni per considerarlo con sospetto, per dubitare che, nonostante il suo essere così venerabile, così universalmente adoperato e radicato nelle strutture stesse del linguaggio, le sue categorie potrebbero dopotutto essere solo una collezione di ipotesi avallate da uno straordinario successo (storicamente scoperte o inventate da singoli uomini, ma gradualmente comunicate e usate da tutti) con le quali i nostri progenitori hanno, da tempo immemorabile, unificato e ordinato la discontinuità delle loro esperienze immediate. Grazie a esse avevano raggiunto un equilibrio così soddisfacente con la superficie della natura per gli ordinari scopi pratici, che sarebbe durato per sempre, se non fosse stato per l'eccesso di vivacità intellettuale di Democrito, Archimede, Galileo, Berkeley e di altri geni eccentrici infiammati dall'esempio di simili uomini. Cercate di ricordare, ve ne prego, questo sospetto che grava sul senso comune.

L'altro punto è questo. L'esistenza dei vari tipi di pensiero che abbiamo passato in rassegna – ognuno ammirevole per certi scopi, ma tutti in conflitto tra di loro e nessuno di loro in grado di reggere una pretesa di assoluta veridicità – non dovrebbe far sorgere una pregiudiziale a favore della concezione pragmatista per cui tutte le nostre teorie sono *strumentali*, modi mentali di *adattamento* alla realtà, piuttosto che rivelazioni o risposte gnostiche a un qualche enigma del mondo istituito dalla divinità? Ho esposto questa concezione quanto più chiaramente mi era possibile nella seconda conferenza. Certamente l'inquietudine dell'attuale situazione teoretica, il valore per alcuni fini di ogni livello di pensiero e l'incapacità di ognuno di estromettere l'altro definitivamente suggeriscono questa visione pragmatista, che, come spero, la prossima conferenza dovrebbe rendere del tutto convincente. Dopo tutto, non potrebbe forse esserci un'ambiguità nella verità?

CONFERENZA VI

LA CONCEZIONE PRAGMATISTA DELLA VERITÀ

Si dice che, da bambino, Clerk Maxwell avesse la smania di volersi far spiegare tutto e, quando la gente credeva di sbarazzarsi di lui con spiegazioni vaghe di un fenomeno, egli interrompeva spazientito dicendo: «Sì, ma io voglio sapere come avviene nei particolari!». Se la sua domanda avesse riguardato la verità, solo un pragmatista avrebbe potuto dirgli in particolare come funziona. Io credo che i nostri pragmatisti contemporanei, e specialmente Schiller e Dewey, abbiano formulato la sola teoria accettabile su questo punto. Si tratta di una questione molto delicata, che invia radici sottili in tutte le possibili fenditure, ed è pertanto difficile da trattare nel modo sintetico che si addice a delle lezioni pubbliche. Ma la concezione della verità di Dewey e Schiller è stata attaccata con tanta ferocia dai filosofi razionalisti, e fraintesa in un modo tanto abominevole, che a questo punto sarebbe opportuno darne una semplice e chiara esposizione.

Sono assolutamente convinto di veder passare la concezione pragmatista della verità attraverso i tre stadi classici *dell'iter* di una teoria. Il primo, come sapete, è quello in cui una nuova teoria viene attaccata come assurda. Nel secondo, si concede che sia vera, ma troppo ovvia e insignificante. Nel terzo, finalmente, viene considerata così importante che i suoi avversari dichiarano di averla scoperta essi stessi. La nostra dottrina della verità sta attraversando il primo di questi tre stadi, per quanto qua e là comincino a manifestarsi i sintomi

del secondo[1]. Vorrei che questa conferenza potesse aiutarla a superare il primo stadio agli occhi di molti di voi.

La verità, come un qualunque dizionario vi dirà, è una proprietà di alcune nostre idee e significa il loro «accordo» con la «realtà»[2] così come la falsità significa il loro disaccordo con essa. Entrambi, pragmatisti e intellettualisti, accettano questa definizione come ovvia.

Cominciano a litigare solo quando sorge la domanda su che cosa si intenda esattamente con il termine «accordo» e con il termine «realtà»[3], quando si intende la realtà come qualcosa con cui le nostre idee devono accordarsi.

Nel rispondere a queste domande i pragmatisti sono più analitici e scrupolosi, gli intellettualisti più sbrigativi e irriflessivi. L'opinione comune è che un'idea vera deve copiare la sua realtà. Al pari di altre concezioni comuni, anche questa segue un'analogia con l'esperienza più familiare: in effetti, le nostre idee vere di cose sensibili sono la loro copia. Chiudete gli occhi, pensate a quel orologio sulla parete e otterrete proprio una tale immagine o copia vera del suo quadrante. Ma la vostra idea dei suoi «meccanismi» (a meno che non siate degli orologiai) è di molto inferiore a una copia, tuttavia supera l'esame e viene accettata perché non contrasta in alcun modo con la realtà. Anche se si riducesse alla semplice parola «meccanismi», quella parola vi serve ancora come una parola vera;

1. Cfr. *Lettera WJ a T. Flournoy*, 26 Marzo 1907, LT, pp. 267-268. «Munsterberg, che fino ad ora ha piuttosto disprezzato il mio pensiero, adesso, dopo aver letto il testo della lezione sulla verità, quello che ti ho inviato qualche tempo fa, dice che io sembro ignorare ciò che Kant ha sempre scritto, dal momento che Kant ha già detto tutto ciò che dico io. Lo considero un sintomo molto buono. Il terzo stadio dell'opinione su di un'idea nuova è già arrivato: I) assurda! II) banale! III) l'abbiamo scoperta noi!».

2. Cfr. la polemica con la Scolastica in *The Will to Believe*, §V, WB [ed. it. p. 67]. «L'ortodossia scolastica [...] ha elaborato nel modo più elegante questa convinzione e ne ha fatto una dottrina da essa chiamata della «prova obiettiva» [...] Il fondamento ultimo di questa prova obiettiva di cui certe proposizioni sono dotate è la *adaequatio intellectus nostri cum re*».

3. Cfr. PP II, p. 295: «*Nel senso relativo* [...] *in cui si dice che una cosa è più reale di un'altra, e deve essere maggiormente creduta, realtà significa soltanto relazione con la nostra vita emozionale ed attiva.* È questo l'unico senso che la parola ha per gli individui pratici. *In questo senso qualunque cosa ecciti o stimoli il nostro interesse è reale:* ogniqualvolta un oggetto richiama così forte la nostra attenzione che noi ci volgiamo ad esso, lo accettiamo, con esso riempiamo la nostra mente, o ne teniamo conto praticamente, esso è reale per noi, e noi crediamo in esso».

e quando parlate della «funzione di segnare il tempo» dell'orologio, o dell'«elasticità» della sua molla, è piuttosto difficile capire esattamente di che cosa la vostra idea possa essere la copia.

Vi renderete conto che qui sorge un problema. Nel caso in cui le nostre idee non possono copiare completamente e specificamente il loro oggetto, che cosa significa l'«accordo» con tale oggetto? Alcuni idealisti sembrano sostenere che le nostre idee sono vere, quando esse sono ciò che, secondo Dio, noi dovremmo pensare di quel oggetto. Altri accettano fino in fondo la teoria della "copia" [*copy-view*] e parlano come se le nostre idee avessero verità proprio in proporzione a quanto si avvicinano a essere le copie del modo di pensare eterno dell'Assoluto.

Queste concezioni stimolano una discussione di tipo pragmatista. Ma il fondamentale presupposto degli intellettualisti è che verità significa essenzialmente un'inerte relazione statica. Quando siete in possesso della vostra idea vera di qualcosa, la questione è chiusa. Voi la possedete, *sapete*, avete compiuto il vostro destino di essere pensante. Mentalmente, siete dove dovreste essere; avete obbedito al vostro imperativo categorico; siete all'apice del vostro destino di essere razionale. Epistemologicamente parlando, avete raggiunto un equilibrio stabile. Per contro, il pragmatismo pone qui la sua solita domanda: «Ammesso che un'idea o una credenza sia vera, che differenza concreta produrrà il suo esser vera, nella vita effettiva di ognuno? In che modo la verità sarà realizzata? Quali esperienze risulteranno differenti da quelle che avremmo ottenuto se la credenza fosse falsa? In breve, qual è il valore in contanti [*cash value*] della verità in termini di esperienza?».

Nel momento in cui pone questa domanda, il pragmatismo vede anche la risposta: *Vere sono quelle idee che possiamo assimilare, convalidare, corroborare e verificare. Le idee con cui non è possibile fare tutto questo sono false.* Ecco qual è la differenza pratica che ci viene dall'avere idee vere. Ed ecco quindi il significato di «verità», poiché questo è tutto ciò che si conosce come verità.

Questa è la tesi che devo difendere. La verità di un'idea non è una proprietà immutabile che le inerisce. La verità *capita* ad un'idea. Un'idea diventa vera, è resa vera dagli eventi. La sua verità è infatti un evento, un processo: il processo cioè

del suo stesso verificarsi, la sua *verificazione* [*verification*]. La sua validità è il processo della sua convalid-azione [*validation*][4].

Ma cosa significano in se stesse, da un punto di vista pragmatico, parole come verificazione e convalidazione? Significano ancora certe conseguenze pratiche delle idee verificate e convalidate. È difficile trovare un'unica espressione che caratterizzi queste conseguenze meglio della consueta formula dell'«accordo», dato che tali conseguenze sono proprio ciò che abbiamo in mente quando diciamo che le nostre idee «si *accordano*» con la realtà. Esse ci guidano, cioè, mediante gli atti e le altre idee che esse suscitano, dentro, intorno o verso altre parti di esperienza[5] con cui – grazie a un sentimento[6] che rientra nelle nostre facoltà – noi per tutto il tempo sentiamo che le idee originarie continuano a essere in accordo. Le connessioni e i passaggi ci si presentano con carattere di continuità e gradualità, in modo armonico e soddisfacente. Questo guidarci senza intoppi è ciò che intendiamo con verifica di un'idea[7].

4. Cfr. H. Bergson, *op. cit.*, pp. 246-247: «Si vede la differenza tra questa concezione della verità e la concezione tradizionale. Di solito definiamo il vero grazie alla sua conformità a ciò che già esiste; James lo definisce con la sua relazione a ciò che non esiste ancora. Il vero, secondo William James, non copia qualcosa che è stato o che è: esso annuncia ciò che sarà, o piuttosto prepara la nostra azione su ciò che sta per avvenire».

5. Cfr. PP I, pp. 243 ssg. Il movimento dell'esperienza e l'annessa teoria della verità trovano il loro fondamento nella struttura dinamica del «flusso di coscienza» che si articola in punti di sosta, «parti sostantive», e fasi di volo, «parti transitive». Le parti sostantive sono occupate dalle immagini sensoriali, dotate di durata e staticità; le parti transitive sono costituite da pensieri di relazione statici o dinamici. «Appare allora che il nostro pensiero tende continuamente verso una qualche altra parte sostantiva diversa da quella da cui è appena stato sloggiato. E possiamo dire che l'utilità principale delle parti transitive è di condurci da una conclusione sostantiva a un'altra».

6. Sul sentimento di accordo con gli oggetti di esperienza cfr. PP I, pp. 249-258. James afferma che ogni oggetto del pensiero sia esso materiale o mentale, è circondato da un alone di relazioni con altri oggetti, le quali definiscono la "forma" dell'oggetto, pur senza definirlo specificamente. Questa fascia, chiamata *frangia*, è ciò che permette di riconoscere l'oggetto senza averne un'immagine distinta e viene conosciuta attraverso il sentimento.

7. Questa concezione della funzione guida della conoscenza concettuale, James l'aveva già formulata in maniera quasi analoga in *The Knowing of Things Together*, «Psychological Review», 2, 1895 (EPh, pp. 71-89) a proposito del riferimento intenzionale dell'idea a un oggetto assente. Per James il riferimento intenzionale equivale a «puntare verso qualcosa». «il puntare del nostro pensiero [...] è conosciuto solamente e semplicemente come la sequenza di associazioni mentali e conseguenze motorie che seguono dal pensiero, e che porterebbero armoniosamente, se seguiti, a un contesto ideale o reale, o anche alla presenza diretta dell'oggetto [...]. Spero che concorderete con me ora che nella conoscenza rappresentativa non c'è alcun particolare mistero interno, ma solo una catena esterna di intermediari fisici o mentali che connettono pensiero e cosa. Conoscere un oggetto significa qui portare ad esso attraverso un contesto che il mondo fornisce» (EPh p. 74).

Questa esposizione è vaga e suona anche, sulle prime, come piuttosto ordinaria, ma ha degli esiti la cui esposizione occuperà tutto il resto della conferenza. Permettete che, innanzitutto, vi ricordi che il possesso di pensieri veri significa sempre il possesso di inestimabili strumenti d'azione, e che il nostro dovere di acquisire la verità, lungi dall'essere un vuoto imperativo caduto dal nulla, o una «prodezza» che il nostro intelletto si è imposto da solo, può giustificarsi da se stesso per eccellenti ragioni pratiche.

È fin troppo nota l'importanza che ha, nella vita umana, il possesso di credenze[8] vere in materia di fatti. Noi viviamo in un mondo di realtà che possono essere infinitamente utili o infinitamente nocive. Le idee che ci dicono quali di queste due cose possiamo aspettarci valgono come idee vere, in questo primo ambito di verifica, e il conseguimento di tali idee è un dovere umano primario. Il possesso della verità, lungi dall'essere qui un fine in sé, vale solo come mezzo preliminare per soddisfare altre esigenze vitali. Se mi sono perso in un bosco e sono affamato, e trovo qualcosa che mi sembra un sentiero da mucche, è della più grande importanza che io debba pensare che al termine vi sia un'abitazione umana, perché così facendo e seguendolo mi posso salvare[9]. Il pensiero vero qui è utile, perché la casa che ne è l'oggetto è utile. Il valore pratico delle idee vere si ricava, quindi, in primo luogo, dal-

8. Cfr. PP II, p. 283: «Quando si crede, quando si ammette, la mente non apprende soltanto l'oggetto, ma ritiene che esso abbia una realtà. Credenza è quindi quello stato mentale per cui si conosce la realtà. Come verrà usata nelle pagine che seguono, la parola "credenza" significherà ogni grado di sicurezza, che includa la maggior certezza o convinzione possibile».

9. Il passo riafferma la stretta connessione tra la nozione pragmatica di verità e la dottrina della credenza. Cfr. *The Will to Believe* §IX, WB, e il famoso esempio dell'alpinista in *Quelques considerations sur la methode subjective*, «Critique Philosophique», 6, n. 2, 1878 e in *The Sentiment of Rationality*, WB [ed. it pp. 76-79 e 119-121].

l'importanza pratica che i loro oggetti hanno per noi[10]. D'altra parte, i loro oggetti non hanno sempre, in ogni momento, la stessa importanza. In un'altra occasione, la casa di prima può risultarmi assolutamente inutile; e allora l'idea che ne ho, per quanto verificabile, sarà praticamente irrilevante, e farebbe meglio a restarsene latente. Tuttavia, dal momento che quasi ogni oggetto può diventare un giorno temporaneamente importante, risulta piuttosto evidente il vantaggio di avere una riserva generale di verità «in eccedenza», di idee che saranno vere in circostanze solamente possibili. Noi immagazziniamo queste verità eccedenti in un angolo della nostra memoria e con quello che avanza riempiamo i nostri libri di consultazione. Quando una di tali verità eccedenti diventa praticamente rilevante per qualche nostra necessità, noi la tiriamo fuori dalla cella frigorifera in cui la conserviamo e la facciamo funzionare nel mondo, e la nostra credenza in essa diventa attiva. Potete allora dire di essa sia che «è utile perché è vera» sia che «è vera perché è utile». Entrambe le frasi vogliono dire esattamente la stessa cosa, cioè che questa è un'idea che prende corpo e può essere verificata. *Vera* è qualsiasi idea che intraprenda il processo di verificazione, *utile* è la sua funzione compiuta nell'esperienza. Le idee vere non sarebbero mai state prescelte come tali, né avrebbero acquisito un genere particolare, e meno che mai un nome che suggerisce un valore, se non fossero state così utili, sin dal loro primo apparire.

Da queste semplici constatazioni il pragmatismo ricava la sua nozione generale di verità come qualcosa di essenzialmente legato al modo con cui un momento della nostra esperienza può condurci verso altri momenti a cui sarà valsa la pena essere stati condotti. Innanzitutto, e sul piano del senso comune, la verità di uno stato mentale significa questa funzione *di conduzione che merita*. Quando un momento della nostra esperienza, di qualsiasi genere esso sia, ci ispira un pensiero vero, ciò significa che presto o tardi, sotto la guida di quel pensiero, torneremo ad immergerci nei fenomeni particolari

10. Cfr. PP II, p. 295: «[...] ma ciò che fa per noi è la realtà pratica, la realtà per noi stessi; e perché si abbia questa non basta che un oggetto appaia, ma deve apparire come interessante ed importante. I mondi i cui oggetti non sono né interessanti, né importanti, noi li trattiamo negativamente, li consideriamo come non reali».

dell'esperienza ed effettueremo con essi delle vantaggiose connessioni. Si tratta di un enunciato piuttosto vago, ma vi chiedo di ricordarlo, perché è essenziale. Nel corso del tempo la nostra esperienza è tutta attraversata da regolarità. Una sua particella può avvisarci di stare pronti per l'arrivo di un'altra, può «alludere» a quel oggetto più lontano o esserne il «significante». Il darsi dell'oggetto è la verificazione della significanza[11]. La *verità*, in questi casi, poiché non significa altro che verificazione finale, è palesemente incompatibile con l'arbitrarietà da parte nostra. Guai a colui le cui credenze si fanno gioco dell'ordine che le realtà seguono nella sua esperienza; esse non lo condurranno a nulla o a delle connessioni erronee.

Con «realtà» od «oggetti» qui intendiamo sia le cose del senso comune, sensibilmente presenti, sia le relazioni del senso comune, tipo date, luoghi, distanze, generi, attività. Seguendo la nostra immagine mentale di una casa lungo il sentiero delle mucche, noi arriviamo effettivamente a vedere la casa, otteniamo la piena verifica dell'immagine. *Tali processi guidacondruzioni, semplici e pienamente verificate, sono certamente gli originali e i prototipi dei processi di verità*[12]. Certamente l'esperienza offre altre forme di processo di verità, ma esse sono

11. Cfr. EREPU, p. 60: «Il percetto qui non solo verifica il concetto, dà prova della sua funzione di sapere che quel percetto è vero, ma l'esistenza del percetto al termine della catena di intermediari crea la funzione. Qualunque cosa si trovi al termine di quella catena era, perché ora prova esso stesso di essere, ciò che il concetto "intendeva"».

12. Cfr. ivi, pp. 55-58; qui James nell'illustrare il tipo della conoscenza concettuale riprende la concezione della conoscenza e della corroborazione intese come processo-guida continuo, mediato da relazioni di congiunzione, dall'idea all'oggetto. «Certi fenomeni estrinseci, speciali esperienze di congiunzione, sono ciò che dona all'immagine, qualunque cosa essa sia, la sua funzione di conoscenza [...] perché allora la mia anima era profetica e la mia idea deve essere [...] considerata conoscenza della realtà. Quel percetto era ciò che io *intendevo*, perché in esso la mia idea è passata attraverso esperienze congiuntive di uguaglianza e ha soddisfatto l'intenzione [...]. In questo essere continuo e corroborare, inteso non in senso trascendentale, ma denotante specificamente transizioni vissute, *si trova tutto ciò che può possibilmente contenere o significare la conoscenza di un percetto tramite un'idea* [...]. Tutte le volte che abbiamo una sequenza esperienziale di questo tipo possiamo tranquillamente dire che avevamo l'oggetto terminale "in mente" dall'inizio, anche se all'inizio in noi non c'era altro se non un banale pezzo di esperienza sostantiva come ogni altro, privo di auto-trascendenza verso l'oggetto [...]. Questo è ciò che intendiamo qui con l'essere "in mente" dell'oggetto».

tutte concepibili come verificazioni primarie sospese, moltiplicate o sostituite l'una con l'altra.

Prendete, per esempio, quel oggetto laggiù sul muro. Sia voi che io riteniamo che sia un «orologio», benché nessuno di noi abbia visto il meccanismo nascosto che lo fa essere tale. Noi facciamo passare la nostra nozione come vera, senza tentare di verificarla. Se verità significa essenzialmente un processo di verificazione, dovremmo allora considerare abortite le verità inverificate come questa? No, perché esse formano la stragrande maggioranza delle verità che ci permettono di vivere. Le verificazioni indirette sono considerate soddisfacenti, come quelle dirette. Dove basta l'evidenza delle circostanze, possiamo procedere senza testimonianza oculare. Proprio come riteniamo che il Giappone esista pur non essendoci mai stati, perché il ritenerlo *funziona*, dal momento che tutto ciò che conosciamo si accorda con questa credenza e nessun ostacolo vi interferisce, allo stesso modo noi riteniamo che quello sia un orologio. Lo *usiamo* come un orologio, calcolando la durata della conferenza su di esso. La verifica della nostra convinzione qui significa la sua capacità di guidarci senza contraddizioni o frustrazioni. La *verificabilità* degli ingranaggi, dei pesi e del pendolo vale come una verifica. Per un processo di verificazione completato ce n'è un milione nelle nostre vite che funziona allo stato embrionale. Essi ci orientano verso la verifica diretta; ci guidano nei dintorni degli oggetti a cui si rivolgono; poi, se tutto concorda armoniosamente, siamo talmente certi che la verificazione è possibile che la omettiamo, e di solito i fatti ci danno ragione.

La verità vive in gran parte su un sistema di credito. I nostri pensieri e le nostre credenze «circolano», finché nessuno le mette alla prova, proprio come le banconote, che circolano fintantoché nessuno le rifiuta. Ma tutto ciò indica che, da qualche parte, devono avere avuto luogo delle verificazioni fattuali dirette, senza le quali la struttura della verità crolla come un sistema finanziario privo di liquidità. Voi accettate la mia verifica di una cosa, io accetto la vostra di un'altra. Ci scambiamo verità. Ma le credenze che sono state effettivamente verificate da *qualcuno* sono i pilastri di tutta l'intera sovrastruttura.

Un altro ottimo motivo per lasciare perdere le verificazioni complete nelle questioni di tutti i giorni – a parte il risparmio di tempo – è che tutte le cose esistono in generi e non singolarmente. Abbiamo trovato una volta per tutte che il nostro mondo ha questa caratteristica. Così che una volta che abbiamo verificato direttamente le nostre idee riguardo a un esemplare di un certo genere, noi ci consideriamo liberi di applicarle a tutti gli altri esemplari, senza ulteriori verificazioni. Un pensiero che abitualmente discerne il genere di cosa prima della cosa stessa, e agisce immediatamente secondo la legge del genere, senza fermarsi a verificarla, in novantanove casi su cento sarà un pensiero «vero», che si dimostra tale per il fatto che il suo agire si adatta a tutto ciò che incontra e non riceve smentite.

I processi indirettamente verificati o solo potenzialmente verificabili possono così essere veri come i processi di verificazione completi. Essi funzionano come farebbero dei veri processi, ci forniscono gli stessi vantaggi, e per queste stesse ragioni esigono il nostro riconoscimento.

Tutto ciò avviene al livello del senso comune, per quanto riguarda le questioni di fatto, che sono le sole che stiamo considerando.

Ma le questioni di fatto non sono l'unico articolo da trattare. *Le relazioni tra idee puramente intellettuali* formano un altro ambito dove regnano le credenze vere o false, e qui le credenze sono assolute ossia non condizionali. Quando sono vere assumono il nome di definizioni o principi. Che $1 + 1 = 2$; $2 + 1 = 3$ ecc. che il bianco differisce meno dal grigio che dal nero; che al prodursi della causa si produce anche l'effetto sono tutti principi o definizioni. Tali enunciati valgono per tutti i possibili «uno», e per tutti i «bianchi», i «grigi», e le «cause» *concepibili*. Qui gli oggetti sono oggetti mentali. Le loro relazioni sono percettivamente evidenti al primo sguardo e non è necessaria alcuna verifica sensibile *(sense-verification)*. Inoltre per questi stessi oggetti mentali ciò che è vero una volta, è vero sempre. Sono delle verità «eterne». Ovunque troviate una cosa concreta che è «una» o «bianca» o «grigia» o un «effetto», allora i vostri principi gli si applicheranno eternamente. Non si tratta che di accertare il genere e poi applicare la sua legge all'oggetto particolare. Potete essere sicuri di essere nel vero, se solo siete in grado di identificare il genere correttamente, perché le vostre relazioni mentali valgono senza eccezioni per

tutti gli oggetti di quel genere. Se poi, nonostante questo, non riuscite a raggiungere concretamente la verità, direte che avete classificato male i vostri oggetti reali.

Anche nel campo delle relazioni mentali, la verità è una questione di conduzione [*leading*]. Noi poniamo in relazione un'idea astratta con l'altra, intessendo alla fine grandi sistemi di verità logiche e matematiche, sotto i cui rispettivi termini si dispongono infine i fatti dell'esperienza, così che le nostre verità eterne valgano anche per le realtà. Questo connubio di fatti e teoria è infinitamente fertile. Ciò che diciamo è già vero adesso prima di ogni specifica verificazione, *se abbiamo sussunto correttamente gli oggetti*. La nostra struttura ideale precostituita per *tutti* i *generi* di oggetti possibili discende dalla struttura stessa del nostro pensiero. Noi non possiamo fare i furbi con queste relazioni astratte più di quanto non possiamo farlo con le nostre esperienze sensibili. Esse ci costringono: dobbiamo trattarle coerentemente, che ci piaccia o no ciò che ne risulta. Le regole dell'addizione *si* applicano con lo stesso rigore ai *nostri* debiti come ai *nostri* attivi. Il *centesimo* decimale di «p», il rapporto tra la circonferenza e il diametro, in questo momento è idealmente predeterminato, quand'anche nessuno potesse averlo calcolato. Se mai avessimo *bisogno* della cifra, trattando un cerchio concreto, chiederemmo che fosse esatta, calcolata secondo le regole abituali, perché è lo stesso genere di verità che quelle regole calcolano altrove.

Il nostro pensiero è quindi strettamente serrato tra le coercizioni dell'ordine sensibile e quelle dell'ordine ideale. Le nostre idee devono accordarsi con le realtà, siano esse astratte o concrete, fatti o principi, sotto pena di incorrere in una serie infinita di incoerenze e frustrazioni.

Fin *qui* gli intellettualisti non hanno ragione di protestare. Tutt'al più possono dire che abbiamo appena sfiorato il problema. Dunque, noi intendiamo come realtà sia i fatti concreti, sia i generi di cose astratti e le relazioni intuitivamente percepite tra di loro. Inoltre, in terzo luogo, consideriamo come realtà, cose di cui le nostre nuove idee devono assolutamente tenere conto, tutto il corpo organico delle altre verità che sono già in nostro possesso. Ma che significa «accordo» (tanto per continuare ad usare l'espressione corrente) con questa triplice realtà?

A questo punto le strade del pragmatismo e dell'intellettualismo cominciano a dividersi. Innanzitutto, senza dubbio, accordarsi significa copiare, ma abbiamo visto che la semplice parola «orologio» starebbe al posto di un'immagine mentale dei suoi meccanismi e che di un gran numero di realtà le nostre idee possono essere solo *simboli* e non copie[13]. «Passato», «potere», «spontaneità»: come può il nostro pensiero riprodurre simili realtà?

«Accordarsi» con una realtà, nel senso più lato del termine, *può significare solamente essere guidato direttamente a essa, oppure essere messo in un tale contatto effettivo con la realtà da poter operare con essa, o con qualcosa che le è connesso, in modo migliore che se discordassimo.* Migliore intellettualmente o praticamente! E spesso «accordo» potrà avere solamente il significato negativo che da parte di quella realtà niente di contraddittorio giunge a interferire con il modo in cui le nostre idee ci guidano altrove. Copiare un realtà è, infatti, un modo molto importante di accordarsi con essa, ma è tutt'altro che essenziale. Ciò che è essenziale è il processo dell'essere guidati. Qualunque idea che ci aiuti a trattare, praticamente o intellettualmente, con la realtà o con ciò che le appartiene; che ci permetta di procedere senza frustrazioni; che *adatti* e accordi effettivamente la nostra vita al quadro generale della realtà, risponderà più che sufficientemente alle condizioni richieste, per essere considerata un'idea vera di quella realtà.

Quindi, i *nomi* sono esattamente tanto «veri» o «falsi» quanto lo sono le immagini mentali: essi danno luogo a processi di verifica del tutto simili, e guidano a risultati pratici assolutamente equivalenti.

Ogni pensiero umano diventa discorso; noi scambiamo idee; prestiamo e prendiamo in prestito le verificazioni, le

13. Cfr. C.S. PEIRCE, *On the Logic of science* [Harvard Lectures of 1865] in *Writings of C.S. Pierce, Chronological Edition*, Indiana Univ. Pr., Bloomington 1982, vol. I, pp. 169-170: «Il primo e più semplice tipo di verità è la somiglianza di una copia [...]. Il secondo genere di verità è la denotazione di un segno, secondo previa convenzione [...]. Il terzo genere di verità o accordo di una rappresentazione con il suo oggetto è quella che inerisce alla natura stessa della rappresentazione, sia questa originaria o acquisita. Un tale tipo di rappresentazione la chiamo *simbolo*». Cfr. anche ivi, pp. 257-258: «Per simbolo intendo una [rappresentazione] che presentandosi alla mente, senza alcuna rassomiglianza al suo oggetto e senza alcun riferimento a convenzioni precedenti, richiama un concetto. Io considero i concetti stessi come delle specie di simboli».

otteniamo l'uno dall'altro attraverso le relazioni sociali. Tutte le verità vengono così costruite, immagazzinate e rese accessibili a ognuno nel linguaggio. Perciò dobbiamo *parlare* coerentemente, proprio come dobbiamo *pensare* coerentemente: perché sia nel parlare che nel pensare abbiamo a che fare con dei generi. I nomi sono arbitrari, ma una volta assegnati dobbiamo mantenerli. Non dobbiamo chiamare Abele «Caino» o Caino «Abele». Se lo facessimo, smarriremmo ogni aggancio con l'intero libro della *Genesi* e tutte le sue connessioni con l'universo di discorso e di fatti a cui esso si è legato fino a oggi. Noi ci escluderemmo da qualsiasi verità che sia contenuta in tutto quel sistema di discorso e di fatti.

La stragrande maggioranza delle nostre idee vere non permette di effettuare verificazioni dirette o confronti, come avviene, per esempio, per quelle della storia, tipo Caino e Abele. La corrente del tempo può essere risalita solo verbalmente, o verificata indirettamente mediante i prolungamenti nel presente o gli effetti di ciò che resta ancorato nel passato. Tuttavia, se essi si accordano con queste verbalizzazioni e con questi effetti, siamo in grado di sapere che sono vere. *Vere quanto il passato stesso*, come era vero Giulio Cesare, come erano veri i mostri antidiluviani, ognuno nella sua epoca e nel suo ambiente. Che il passato sia vero, è garantito dalla sua coerenza con tutto ciò che è presente. Come è vero il presente, così fu vero anche il passato.

L'accordo quindi si rivela essenzialmente come una questione di conduzione, che è utile perché ci porta là dove ci sono oggetti importanti. Le idee vere ci guidano altrettanto direttamente in luoghi verbali e concettuali utili, come verso delle utili mete sensibili. Esse ci guidano alla coerenza, alla stabilità e rendono agevoli le relazioni umane. Ci allontanano dalla bizzarria, dall'eccentricità, dall'isolamento, da un pensare sterile e impotente. Lo scorrere senza ostacoli del processo di conduzione [*leading-process*], la generale assenza di contraddizioni e scontri vale come sua indiretta verificazione; ma tutte le strade portano a Roma, e alla fine, quando è possibile, tutti i processi di verificazione devono portare al punto in cui, *in qualche luogo*, si verificano direttamente le esperienze sensibili, che le idee di qualcuno avevano copiato.

È questo il senso estremamente lato in cui il pragmatista interpreta la parola *accordo*. Egli la considera solamente dal

punto di vista pratico. Lascia che si applichi a ogni processo di conduzione da un'idea presente a un termine futuro, preoccupandosi solo che proceda nella maniera più agevole e feconda. Solo così si può dire che le idee «scientifiche», volando al di là del senso comune (come fanno di solito), si accordano con le loro realtà. Come ho già detto, è *come se* la realtà fosse fatta di etere, atomi o elettroni, però noi non dobbiamo pensarla letteralmente così[14]. Il termine «energia» non pretende neanche di designare qualcosa di «oggettivo». È solo un modo di misurare la superficie dei fenomeni in modo da racchiudere in una semplice formula le loro variazioni.

Tuttavia, nella scelta di queste formule di indubbia origine umana non possiamo essere impunemente arbitrari più di quanto non lo si possa essere al livello pratico del senso comune. Noi dobbiamo trovare una teoria che *funzioni*, il che significa un qualcosa di estremamente difficile, perché la nostra teoria deve poter mediare tra tutte le precedenti verità e alcune esperienze nuove. Essa deve quindi turbare il meno possibile il senso comune e le precedenti credenze, e deve condurre a un oggetto finale sensibile o a una qualsiasi altra cosa che possa essere esattamente verificata. «Funzionare» significa entrambe le cose; e la stretta è così forte che c'è ben poco margine di gioco per ciascuna ipotesi. Le nostre teorie sono bloccate e controllate come poche cose al mondo. Tuttavia, a volte, ci sono formule teoriche alternative che sono ugualmente compatibili con tutte le verità che conosciamo: in questi casi la scelta è affidata a ragioni puramente soggettive. Scegliamo il tipo di teoria verso cui già incliniamo tendenzialmente: seguiamo il criterio dell'«eleganza» o dell'«economicità». Da qualche parte, Clerk Maxwell dice che sarebbe «cattivo gusto scientifico»[15] scegliere la più complicata tra due teorie ugualmente ben dimostrate, e penso che sarete tutti

14. Cfr. *Psychology*, p. 157: «È spesso conveniente trattare le curve come se fossero composte di piccole linee rette e l'elettricità e la forza nervosa, come se fossero dei fluidi. Ma in un caso e nell'altro non dobbiamo dimenticare che stiamo parlando simbolicamente e che non c'è niente in natura che corrisponda alle nostre parole». James sembra qui anticipare la *filosofia del* «come se» di H. Vahinger (*Die philosophie des als ob*, Berlino 1911) anche se, come è noto, Vahinger rifiutò sempre un accostamento tra la sua teoria e il pragmatismo.

15. Cfr. *The Scientific Papers of James Clerk Maxwell*, W.D. Niven (ed.), Cambridge University Press, Cambridge 1890, vol. II, p. 471.

d'accordo con lui. La verità scientifica è ciò che ci fornisce la maggior somma di soddisfazioni, comprese quelle di gusto, ma la coerenza, da un lato, con le verità anteriori, dall'altro, con i fatti nuovi è sempre l'esigenza più tassativa e determinante. Vi ho condotto attraverso un vero e proprio deserto di sabbia. Ma ora, se mi concedete l'espressione, cominciamo a gustare il latte della noce di cocco. A questo punto i nostri avversari razionalisti fanno fuoco con tutte le batterie. Per rispondere all'attacco noi dobbiamo uscire dal nostro arido deserto e così facendo ci troviamo di fronte un'importante alternativa filosofica.

La nostra esposizione della verità è un'esposizione di verità al plurale, di processi di guida, realizzati *in rebus*, e che hanno un'unica qualità in comune, il fatto che *pagano*. Pagano guidandoci dentro o verso alcune regioni di un sistema che si immerge in numerosi punti in oggetti percepiti dai sensi, che possiamo riprodurre mentalmente oppure no, ma con cui, comunque, siamo in quel genere di relazione vagamente designata come verificazione. «Verità» per noi è semplicemente un nome collettivo per i processi di verificazione, proprio come salute, ricchezza, forza ecc. sono nomi di altri processi connessi con la vita e perseguiti perché il seguirli paga. La verità, proprio come la salute, la ricchezza e la forza, è *fatta* nel corso dell'esperienza.

Qui il razionalismo si leva immediatamente in armi contro di noi. Non mi è difficile immaginare che un razionalista potrebbe dire in proposito più o meno una cosa del genere:

> La verità non è fatta, né si fa, ma regna assolutamente, poiché è una relazione unica che non deve attendere alcun processo, ma che passa direttamente sopra il capo dell'esperienza e raggiunge sempre la sua realtà. La nostra credenza che quella cosa laggiù sul muro sia un orologio è già vera, anche se nessuno dovesse mai verificarla nel corso di tutta la storia universale. Ogni pensiero che possieda la pura e semplice qualità di stare in questa relazione trascendente è vero, che ci sia o no una verificazione, e voi pragmatisti mettete il carro davanti ai buoi facendo risiedere la verità nel processo di verificazione. Questi sono semplici segni del suo essere semplicemente dei mezzi, quantomai imperfetti, di accertare, a fatto avvenuto, quale delle nostre idee già possedeva quella mirabile qualità. La qualità in sé è senza tempo, come tutte le essenze e le nature, e i pensieri ne partecipano direttamente così come partecipano della falsità o dell'irrilevanza. Essa non può essere analizzata "fuori casa", nelle conseguenze pragmatiche.

Tutta la plausibilità di questa tirata razionalista è dovuta a un fatto al quale abbiamo già dedicato parecchia attenzione. Cioè che, nel nostro mondo che abbonda di cose appartenenti allo stesso genere e associate per somiglianza, una sola verifica serve per tutti gli altri esemplari dello stesso genere, e un grande vantaggio del conoscere le cose è quello di essere guidati non tanto alle cose stesse, quanto a ciò che vi è associato, e specialmente al linguaggio umano che le descrive. La qualità della verità, che si impone *ante rem*, significa pragmaticamente che in tale mondo innumerevoli idee funzionano meglio per verificazione indiretta o possibile che per verificazione effettiva o diretta. Verità *ante rem*, dunque, significa solo verificabilità, altrimenti è uno di quei tipici artifici dell'arsenale razionalista, consistente nel trattare il *nome* di una realtà fenomenica concreta come un'entità superiore indipendente, e nel porla dietro la realtà come sua spiegazione. Mach cita da qualche parte un epigramma di Lessing:

> Sagt Hanschen Schlau zu Vetter Fritz, «Wie kommt es, Vetter Fritzen,
> Daß grad'die Reichsten in der Welt, Das meiste Geld besitzen[16]?

Hanschen Schlau qui tratta il principio «ricchezza» come un qualcosa di distinto dai fatti denotati dall'esser ricco dell'uomo. Esso precede i fatti che diventano solo una specie di coincidenza secondaria con la natura essenziale dell'uomo ricco[17]. Nel caso di «ricchezza» noi tutti vediamo l'errore.

16. G.E. Lessing, *Werke*, Frankfurt, 1965, vol. I, p. 49: «Dice Hanschen Schlau a Vetter Fritz, com'è, Vetter Fritz, che su questo pianeta, solo la gente ricca possiede le ricchezze?».

17. Cfr. *Psychology*, pp. 198-199: «Tutte le "combinazioni" che noi attualmente conosciamo sono effetti – prodotti dalle unità che si dicono "combinate" – su una qualche entità esterna a essi stessi [...] nessun numero possibile di entità [...] può aggregarsi da se stesso. Ognuna resta, nell'insieme, ciò che è sempre stata; e l'aggregato in sé esiste solo *per uno spettatore esterno*, che le guarda nell'insieme e percepisce l'aggregato come tale [...]. Noi parliamo, è vero, dello "spirito dell'epoca", del "sentimento collettivo", e in varie occasioni ipostatizziamo

Sappiamo infatti che la ricchezza non è altro se non un nome con cui indichiamo certi processi concreti in cui le vite di certe persone sono coinvolte, e non una naturale superiorità insita in Rockfeller e in Carnegie, di cui noialtri siamo privi.

Come la ricchezza così anche la salute vive *in rebus*. È un nome complessivo per processi quali la buona digestione, la buona circolazione, il sonno ecc., anche se in questo caso siamo tentati di pensarla come un principio e di dire che si digerisce e si dorme così bene perché siamo in ottima salute.

Con «forza» siamo invece, credo, anche più razionalistici e decisamente inclini a trattarla come una superiorità preesistente nell'uomo, atta a spiegare le erculee manifestazioni dei suoi muscoli.

Con «verità» la maggioranza delle persone trascende completamente, e considera la versione razionalista come autoevidente. Tuttavia tutte queste parole sono assolutamente simili. La verità esiste *ante rem* né più e né meno delle altre cose.

Gli scolastici, seguendo Aristotele, hanno posto molte distinzioni tra la potenza [*habit*] e l'atto [*act*]. La salute *in actu* significa, tra le tante cose, dormire bene e digerire bene. Ma un uomo in salute non deve per forza dormire o digerire in ogni momento, non più di quanto un ricco debba maneggiare ininterrottamente soldi o un forzuto debba sempre alzare dei pesi. Tutte queste qualità tra una manifestazione e l'altra, si riducono allo stato di potenza; allo stesso modo, la verità diventa potenziale in certe nostre credenze o idee negli intervalli di riposo delle attività che le verificano. Ma quelle attività sono alla radice di tutto e la condizione perché ci sia una potenza negli intervalli.

Per dirla molto brevemente, «il vero» è solo ciò che è appropriato nel corso del nostro pensiero, proprio come «il giusto» è solo ciò che è appropriato nel corso del nostro comportamento[18]. Appropriato

una "opinione pubblica". Ma sappiamo anche che questo è un parlare simbolico, e non ci sogniamo nemmeno che lo spirito, l'opinione, o il sentimento costituiscano una coscienza addizionale diversa da quella dei diversi individui a cui le parole "epoca", "gente" o "pubblica" si riferiscono».

18. James usa il termine *expedient*, che viene generalmente tradotto con «opportuno» nel senso di «utile» o «conveniente». Tuttavia questa traduzione conserva l'ambiguità del termine anglosassone su cui anche Stuart Mill si trovò a dover fare delle precisazioni: «È ancora sovente si stigmatizza sommariamente la dottrina dell'Utilità come una dottrina immorale dandole il nome di dottrina del-

pressappoco sotto tutti i rispetti, nel lungo periodo e nell'insieme, naturalmente; poiché ciò che incontra adeguatamente tutta l'esperienza presente non incontrerà in maniera altrettanto soddisfacente tutte le esperienze future. Come sappiamo, l'esperienza ha il suoi modi di traboccare costringendoci a correggere le nostre formulazioni attuali[19].

L' «assolutamente» vero, nel senso di ciò che nessuna esperienza successiva potrà modificare, è quel ideale *punto di fuga* verso cui immaginiamo che debbano convergere un giorno tutte le nostre verità provvisorie. È un ideale che va di pari passo con «l'uomo perfettamente saggio» e «la totalità assoluta dell'esperienza»; ideali che, se mai si realizzeranno, si realizzeranno tutti insieme. Per il momento dobbiamo vivere al presente, con la verità che possiamo avere, pronti a

l'*opportuno* (*expedient*), e approfittando dell'impiego comune che quel termine ha in contrapposizione a principio. Ma l'*opportuno*, nel senso in cui lo si contrappone al giusto, vuol dire in generale quello che conviene all'interesse particolare della persona stessa che agisce [...]. Quando vuol dire qualcosa di meno negativo, vuol dire quello che è opportuno per un obiettivo immediato, per uno scopo temporaneo, ma tale che viola una regola [...] per tutte queste ragioni, mi sembra che violare, per un vantaggio immediato, una regola di tale trascendente opportunità. [la regola di non mentire, N.d.T.], sia inopportuno» (J. STUART MILL, *Utilitarianism*, in J.S. MILL and J. BENTHAM, *Utilitarianism and Other Essays*, Penguin Books, London 1987, p. 294). È plausibile che James non intendesse usare il termine in nessuno dei due significati esposti e respinti da Mill, tant'è vero che per James «*expedient*» non è in contrapposizione a «giusto» [*right*], ma ne è il significato esplicitato. In tal senso *expedient* deve essere assimilato alla nozione kantiana di "convenienza" come unione di "sufficienza" e "precisione" nel retto uso dell'intelletto, ossia "la capacità del concetto di comprendere né più né meno di quel che l'oggetto richiede" (*Antr. Prag.*, §42). Nel tentativo di allontanare ulteriormente ogni tipo di fraintendimento, nella presente traduzione «expedient» è stato pertanto tradotto con «appropriato», un termine privo di particolari connotazioni «utilitaristiche» ma che mantiene intatto il senso effettivo del pensiero di James.

19. Si tratta di uno dei passi più citati di *Pragmatism*, che viene spesso interpretato come riprova della concezione utilitaristica della verità espressa dal pragmatismo jamesiano. È interessante il chiarimento proposto in merito da Putnam in un suo recente scritto: «Ciò che James afferma, secondo i suoi critici, è che se le conseguenze del credere p sono buone per l'umanità, allora p è vero [...]. Ma questo non è ciò che James vuole dire e, in realtà, non è nemmeno ciò che James afferma [...]. Qui molti studiosi non fanno che ignorare [...] "per dirla molto brevemente" e "pressappoco sotto tutti i rispetti" – segni evidenti che qui abbiamo un'asserzione tematica, e non un tentativo di formulare una definizione di "vero" – e sostituire per giunta la propria nozione di ciò in cui la "convenienza" [*expedient*] consiste a quella di James al che svanisce ogni possibilità di comprendere ciò che James afferma effettivamente!» (Cfr. H. PUTNAM, *Il pragmatismo: una questione aperta*, Laterza, Bari 1992, pp. 14 sgg.).

riconoscerlo domani come falso. L'astronomia tolemaica, lo spazio euclideo, la logica aristotelica, la metafisica scolastica furono strumenti adeguati per secoli, ma l'esperienza umana ha oltrepassato quei limiti, e ora noi sappiamo che quelle cose sono solo relativamente vere, o vere entro i limiti di quell'esperienza. «In senso assoluto» esse sono false, perché sappiamo che quei limiti erano casuali, e avrebbero potuto essere superati dagli antichi teorici proprio come lo sono stati dai pensatori attuali.

Quando delle nuove esperienze portano a un giudizio retrospettivo, che si esprime al passato remoto, ciò che questi giudizi esprimono fu vero, anche se nessun pensatore del passato ci è mai arrivato. Un filosofo danese ha detto che noi viviamo rivolti in avanti, ma comprendiamo rivolti all'indietro[20]. Il presente proietta all'indietro una luce sui passati processi del mondo. Questi possono essere stati processi di verificazione per chi agiva in essi, ma non sono tali per chi conosce le ultime rivelazioni della storia.

Questa nozione regolativa di una migliore verità potenziale, che deve essere stabilita possibilmente, un giorno, in modo assoluto, ed è dotata di un potere legislativo retroattivo, si rivolge, come tutte le nozioni pragmatiste, alla concretezza del fatto, e verso il futuro. Come le mezze verità, la verità assoluta dovrà essere fatta, dovrà essere costituita come una relazione contingente alla crescita di una massa di esperienze di verificazione, a cui per tutto il tempo le mezze-verità non cessano di contribuire.

Ho già avuto modo di ribadire il fatto che la verità è in gran parte costituita da precedenti verità. Le credenze degli uomini in ogni epoca rappresentano un corrispondente quantitativo di esperienza ben *consolidata*. Ma le credenze sono esse stesse parti della somma complessiva dell'esperienza presente nel mondo e diventano, pertanto, materia per le successive operazioni di consolidamento. Nella misura in cui per realtà

20. James fa lo stesso riferimento negli *Essays in Radical Empiricism*, dove cita Höffding [*A Philosophical Confession*, «Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods», 2 (1905), p. 86] che cita, a sua volta, Kierkegaard. Il passo di Kierkegaard a cui si riferiscono H. Höffding e, per conseguenza, James è il seguente: «È perfettamente vero, come dicono i filosofi, che la vita deve essere compresa all'indietro. Ma essi dimenticano l'altra proposizione, che essa deve essere vissuta in avanti».

intendiamo realtà esperibile, questa e le verità che gli uomini raggiungono su di essa sono coinvolte in un incessante processo di mutamento (può essere che questo processo tenda a una mèta determinata, ma sempre di mutamento si tratta).

I matematici possono risolvere i problemi con due variabili. Nella teoria newtoniana, per esempio, l'accelerazione varia con la distanza, ma anche la distanza varia con l'accelerazione. Nel dominio dei processi di verificazione i fatti si danno indipendentemente e determinano le nostre credenze in modo provvisorio. Ma queste credenze ci fanno agire, e quanto più ci fanno agire[21], tanto più mettono in luce o producono fatti nuovi che ridefiniscono le nostre credenze in modo conseguente. Così tutta la matassa della verità, nel suo srotolarsi, è il prodotto di una doppia influenza. Le verità emergono dai fatti, e poi vi si reimmergono, aggiungendosi ad essi; e poi di nuovo questi fatti creano o rivelano (poco importa il termine) nuove verità e così via all'infinito. I «fatti» in se stessi non sono *veri*. Essi semplicemente *sono*. La verità è la funzione delle credenze che nascono e finiscono tra i fatti.

La situazione è praticamente identica a quella della formazione di una palla di neve, dovuta da un lato, alla distribuzione della neve e, dall'altro, alle ripetute spinte dei ragazzi che la fanno rotolare, con questi due fattori che si co-determinano l'un l'altro incessantemente. Il punto più decisivo della differenza tra razionalisti e pragmatisti è ora pienamente evidente. Che l'esperienza nei suoi mutamenti, come il nostro accertamento psicologico della verità, siano in continuo cambiamento, questo il razionalista ve lo concederà; ma per nulla al mondo ammetterà che la realtà o la verità in se stesse siano mutevoli. La realtà è lì ferma e compiuta, già bell'e fatta fin dall'eternità, ribadisce il razionalismo, e raccordo tra questa e le nostre idee è quella loro virtù unica e non analizzabile di cui esso ci ha già parlato. Per la sua intrinseca perfezione, la loro verità non ha niente a che fare con le nostre esperienze. Non aggiunge niente al contenuto dell'esperienza, non produce alcuna differenza sulla realtà stessa, vi si sovrappone,

21. Cfr. PP II, p. 283: «Ciò che caratterizza [...] la credenza è la cessazione di ogni agitazione teorica, per l'avvento di un'idea, sola e ben salda, la quale occupa la mente, escludendo tutte le altre idee contraddittorie. Quando è questo il caso, è facile che ne seguano effetti motori».

statica e inerte, come un puro e semplice riflesso. Essa non *esi-ste» afferma* o *domina*, appartiene a una dimensione diversa da quella dei fatti o delle relazioni fattuali, in breve, appartiene alla dimensione epistemologica: e con questo bel parolone il razionalismo chiude la discussione. Quindi, proprio come il pragmatismo guarda al futuro, così il razionalismo si volge indietro un'altra volta verso la passata eternità. Fedele alle sue inveterate abitudini, il razionalismo ritorna ai «principi», e pensa che quando abbiamo dato un nome a un'astrazione una volta, da quel momento disponiamo per sempre di un responso oracolare che risolve tutti i nostri problemi.

Quanto questa differenza radicale di vedute sia tremendamente gravida di conseguenze per la nostra vita, diventerà evidente solo nelle mie ultime lezioni. Per il momento vorrei chiudere questa conferenza mostrandovi come la sublimità del razionalismo non lo salvi dalla vacuità. Quando chiedete ai razionalisti di definire essi stessi la verità dicendo esattamente che cosa intendono con questo termine, invece di accusare il pragmatismo di profanarne la nozione, gli unici effettivi tentativi possibili di risposta che mi vengono in mente sono questi due:

1) La verità è il sistema di proposizioni che ha il diritto incondizionato di essere riconosciuto come valido[22].

2) Verità è un nome per tutti quei giudizi che noi ci sentiamo obbligati a formulare per una specie di dovere necessario[23].

La prima cosa che colpisce in tali definizioni è la loro indicibile banalità. Sono delle asserzioni assolutamente vere, ovviamente, ma del tutto prive di significato finché le trattate pragmaticamente. Che cosa si intende qui rispettivamente con «diritto» o con «dovere»? Se li intendiamo come nomi collettivi per le ragioni concrete, per le quali pensare secondo verità è decisamente opportuno e buono per gli esseri umani, in questo caso è più che giusto parlare del diritto da parte della realtà a che si concordi con essa e dell'obbligo da parte

22. A.E. Taylor, «Philosophical Review», vol. XIV, p. 288 [NdA].
23. H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntniss*, capitolo su «Die Urtheilsnothwendigkeit».

nostra di concordare. Sentiamo entrambi, il diritto e l'obbligo, e li sentiamo proprio per quelle ragioni.

Ma il razionalista che parla di «diritto» e di «obbligo» *afferma espressamente che essi non hanno niente a che fare con i nostri interessi pratici* o *le nostre ragioni personali*. Le nostre ragioni per essere d'accordo sono fatti psicologici, dicono, che riguardano ogni pensatore individualmente e i casi personali della sua vita. Esse sono semplicemente la sua testimonianza, non parti della vita della verità in se stessa. Quella vita si compie in una dimensione puramente logica o epistemologica, distinta dalla dimensione psicologica, e i suoi diritti precedono e superano tutte le motivazioni personali di qualsiasi tipo. Quand'anche né Dio, né l'uomo si accertassero della verità, la parola dovrebbe ancora stare a significare ciò che deve essere dato per accertato e riconosciuto.

Non si è mai visto un così chiaro esempio di idea astratta dalla concretezza dell'esperienza e poi usata come opposizione e negazione di ciò da cui è stata astratta.

La filosofia e la vita quotidiana abbondano di casi simili. La «fallacia del sentimentale» sta nel versare lacrime sulla giustizia, la generosità, la bellezza astratta, e nel non riuscire poi a riconoscerle quando le si incontrano concretamente nella vita di tutti i giorni, perché le circostanze le rendono volgari. Così leggevo nella biografia, pubblicata privatamente, di un eminente pensatore razionalista: «Era decisamente strano che con una simile ammirazione per la bellezza in astratto, mio fratello non avesse alcun entusiasmo per l'architettura, la pittura, i fiori». E in quella che mi pare sia l'ultima opera filosofica che ho letto, ho trovato passi come questi: «La giustizia è ideale, solamente ideale. La ragione concepisce che dovrebbe esistere, ma l'esperienza ci mostra che essa non può esistere [...]. La verità, che dovrebbe esserci, non può esserci [...]. La ragione è alterata dall'esperienza. Appena la ragione ha a che fare con l'esperienza diventa contraria alla ragione».

La fallacia del razionalista qui è esattamente uguale a quella del sentimentale. Entrambi estraggono una qualità dalla fangosa concretezza dell'esperienza, e, quando la hanno estratta, la trovano così pura, che finiscono per contrapporla a tutti quanti i suoi fangosi esempi, presi singolarmente, come se si trattasse di una natura superiore e opposta ad essi. Per tutto il tempo essa è la *loro* natura. È la natura delle verità

quella di essere convalidate, verificate. È conveniente per le nostre idee essere convalidate. Il nostro obbligo di cercare la verità fa parte del nostro generico obbligo di fare ciò che è remunerativo. La ricompensa che le idee vere offrono è l'unico motivo per il quale noi abbiamo il dovere di seguirle. Motivi identici li abbiamo quando si tratta della ricchezza o della salute.

La verità non può accampare diritti o imporre doveri diversi da quelli che pongono la ricchezza o la salute. Tutti questi diritti sono condizionali; i vantaggi concreti che noi ricaviamo sono tutto ciò che intendiamo quando definiamo la ricerca come un dovere. Per quanto riguarda la verità, le credenze false operano, nel lungo periodo, tanto dannosamente, quanto le credenze vere operano a nostro vantaggio. Astrattamente parlando, si può allora dire che la qualità «vero» tende a diventare preziosa in senso assoluto e la qualità «falso» tende a divenire assolutamente detestabile: l'una può essere definita incondizionatamente buona, l'altra incondizionatamente cattiva. Noi dovremmo inderogabilmente pensare il vero ed evitare il falso. Ma guardate in che assurda posizione ci veniamo a trovare se prendiamo alla lettera tutte queste astrazioni e le mettiamo in contrapposizione con il suolo da cui originano nell'esperienza.

In questo caso siamo impossibilitati a fare un solo passo in avanti nel nostro pensiero reale. Quando dovrò riconoscere questa verità e quando un'altra? Il mio riconoscimento dovrà essere esplicito o tacito? E se deve essere ora esplicito, ora tacito, quale dei due è quello che debbo applicare *adesso?* Quando una verità può essere congelata e immagazzinata nella «enciclopedia» e quando invece deve essere tirata fuori per la battaglia? Debbo continuare a ripetere incessantemente la verità «2x2 = 4» a causa del suo eterno diritto a essere riconosciuta? oppure ci sono casi in cui essa è irrilevante? Devo stare continuamente a pensare ai miei peccati e ai miei difetti personali, perché veramente mi appartengano? Oppure posso lasciarli da parte e ignorarli nel tentativo di essere un buon elemento della società e non un morboso cumulo di malinconie e di rimorsi?

È evidente che il nostro obbligo di riconoscere la verità, lungi dall'essere incondizionato, è enormemente condizionato. La verità con la «V» maiuscola, e al singolare, pretende di essere riconosciuta in astratto, naturalmente; ma le verità concrete, quelle al plurale, hanno bisogno di essere riconosciute solo quando è opportuno. Una verità deve essere sempre preferita a una falsità nel caso in cui entrambe si riferiscono a una situazione data; ma nel caso in cui non si riferiscono ad alcuna situazione data, la verità non è affatto più obbligatoria della menzogna. Se voi mi chiedeste l'ora ed io vi rispondessi che abito al 95 di Irving Street, posso benissimo avervi risposto con un'affermazione vera, ma voi non capireste che obbligo possa avere di dirla. Un indirizzo falso farebbe lo stesso effetto. Con l'ammissione che ci sono condizioni che limitano l'applicazione dell'astratto imperativo della verità, *il modo pragmatista di considerare la verità torna a noi nella sua pienezza.* Il nostro dovere di accordarci con la realtà risulta fondato in una vera e propria giungla di concrete opportunità.

Quando Berkeley spiegò che cosa si intendeva per materia, la gente credette che egli negasse l'esistenza della materia. Quando adesso Schiller e Dewey spiegano che cosa si intende con verità, li accusano di negare la sua esistenza. «Questi pragmatisti – dicono i critici – distruggono tutti i criteri oggettivi, e mettono la saggezza e la stupidità sullo stesso piano». Una delle formule preferite per descrivere la dottrina di Schiller e la mia è che, noi saremmo persone che pensano che, dicendo qualunque cosa vi risulti gradevole da dire e chiamandola verità, avete soddisfatto ogni requisito pragmatista.

Lascio a voi giudicare se questa non sia una spudorata calunnia[24]. Stretto, più di ogni altro, tra l'intero corpo delle verità consolidate del passato e le costrizioni che il mondo sensibile esercita su di lui, chi meglio del pragmatista sente l'immensa pressione del controllo oggettivo sotto cui le nostre menti operano? Se poi qualcuno pensa che questa legge sia poco rigorosa, lasciate che provi a seguirla per un giorno, per

24. Cfr. *Lettera WJ a D.S. Miller*, 5 Agosto, 1907, LT II, p. 295: «A stento oso sperare di aver chiarito la mia posizione. Strong [...] ancora pensa che io neghi l'esistenza delle realtà esterne al soggetto pensante; Perry, che mi sembra abbia scritto in assoluto le più importanti osservazioni critiche sul pragmatismo (le sole importanti, forse), accusa i pragmatisti (anche se non fa il mio nome) di ignorare o di negare che l'oggetto reale ha una sua parte nel decidere quali idee sono vere. Confesso che simili fraintendimenti mi sembrano difficilmente credibili, e gettano inquietanti bagliori sulla reciproca comprensione dei filosofi in generale».

dirla con Emerson[25]. Negli ultimi tempi si è molto parlato degli usi dell'immaginazione nella scienza. È giunto il tempo di promuovere l'uso di un po' d'immaginazione in filosofia. Il rifiuto di alcuni dei nostri critici di leggere alcunché nelle nostre affermazioni se non i più stupidi dei loro possibili significati, è quanto c'è di più discreditante per la loro immaginazione nella recente storia filosofica. Schiller dice che la verità è ciò che «funziona». E per questo viene trattato come uno che limita la verificazione alle più basse utilità materiali. Dewey dice che la verità è ciò che «soddisfa» ed è trattato come uno che creda che bisogna definire vera qualunque cosa, che se fosse vera, sarebbe gradevole.

I nostri critici hanno decisamente bisogno di immaginare più realtà. Io ho tentato sinceramente di allargare la mia immaginazione e di trovare il miglior significato possibile nelle teorie razionaliste, ma debbo confessare che esse ancora mi sconcertano nel modo più completo. La nozione di una realtà che pretende che ci «accordiamo» con essa, senza alcuna ragione particolare, ma solo perché il suo diritto è «incondizionato» o «trascendente», per me è una nozione senza capo né coda. Cerco di immaginare me stesso come la sola realtà esistente al mondo, e poi di immaginare cosa ancora potrei «richiedere», se mi fosse concesso di pretendere qualcosa. Se suggerite la possibilità di richiedere che una mente dovrebbe venire in essere dallo sterile vuoto ed ergersi a *copiarmi*, posso in effetti immaginare cosa potrebbe significare il copiare, ma non sono in grado di immaginarne il motivo. Che bene ne avrei infatti dall'essere copiato, o anche che bene ne verrebbe a quella mente a copiarmi, se le ulteriori conseguenze sono escluse, espressamente e per principio, come motivi per quella richiesta (come avviene presso i nostri autorevoli razionalisti), questo mi è incomprensibile. Quando gli ammiratori dell'Irlandese, a un banchetto, lo trasportarono fino al suo posto in una portantina senza fondo, egli disse: «Credetemi, se non fosse per l'onore della cosa, avrei potuto benissimo venire a piedi»[26]. Lo stesso accade qui: se non fosse per l'onore della cosa, avrei potuto benissimo restare incopiato. Copiare è un modo autentico di conoscenza (che per qualche strana ragione i nostri trascendentalisti contemporanei fanno a gara a ripudiare); ma quando andiamo al di là del copiare e ricadiamo su forme non meglio identificate di accordo – che si è espressamente negato che siano o copie o guide o adeguamenti, o un qualsiasi altro processo pragmaticamente definibile – che cosa sia [*what*] il preteso «accordo» diventa tanto inintelligibile quanto il suo *perché*. Non si riesce ad immaginare che contenuto o che motivo abbia. È un'astrazione assolutamente priva di significato[27].

Quello che è certo è che, per quanto riguarda la verità, sono i pragmatisti, e non i razionalisti, i più autentici difensori della razionalità dell'universo.

25. Cfr. R.W. Emerson, *Self-Reliance* in *Essays*, Boston 1869, p. 65 (ed. it., *Fiducia in se stessi*, in *Natura e altri saggi*, Rizzoli, Milano 1990, p. 114): «La gente comune crede che il vostro rifiuto di criteri correnti sia un rifiuto di ogni criterio, che sia un atteggiamento assolutamente sregolato [...]. Ma la legge della coscienza resta ben salda [...]. Ho le mie proprie severe esigenze, il mio perfetto cerchio. Il quale nega il nome di doveri a molti degli obblighi che sono chiamati doveri. Se riuscirò ugualmente a saldare i miei debiti, ciò mi dispenserà dal seguire il codice corrente. Ma se qualcuno immagina che questa mia legge abbia maglie un po' troppo larghe, fate in modo che egli stia ai suoi ordini anche per un giorno solo». James qui trasferisce la frase di Emerson dall'originario piano morale a quello teoretico.

26. Nella tradizione popolare americana l'Irlandese è un personaggio tipico, a volte arguto, ma più spesso sempliciotto o credulone, oggetto di storielle, detti, proverbi e barzellette, o a cui si riferiscono fatti o azioni emblematiche o inverosimili, o con valore di insegnamento popolare.

27. Non dimentico che il professor Rickert parecchio tempo fa abolì l'intera nozione di verità fondata sull'accordo con la realtà. La realtà, secondo lui, è qualunque cosa si accordi con la verità, e la verità è fondata solamente sul nostro dovere fondamentale. Questo volo di fantasia, unito alla candida confessione di fallimento di Joachim nel suo libro *The Nature of Truth*, mi sembra evidenziare la bancarotta del razionalismo nel momento in cui si trova ad avere a che fare con questo argomento. Rickert tratta parte della posizione pragmatista sotto la voce «Relativismo». Non posso discutere qui questo testo. Basti dire che la sua argomentazione in quel capitolo è così debole da essere quasi incredibile in un autore della sua capacità [N.d.A.].

CONFERENZA VII

PRAGMATISMO E UMANISMO

Ciò che indurisce il cuore di tutti coloro ai quali prospetto la concezione della verità abbozzata nella mia ultima conferenza, è quel tipico *idolum tribus* che è la nozione di verità intesa come l'unica risposta, determinata e completa, a quel unico eterno enigma che si crede che il mondo proponga. Per la tradizione popolare, la cosa migliore è che questa risposta sia oracolare, così da provocare essa stessa lo stupore come se fosse un enigma di secondo grado, che veli più di quanto non disveli ciò che si suppone nascosto nelle sue profondità. Tutte le grandi risposte in una sola parola all'enigma del mondo, quali Dio, l'Uno, la Ragione, la Legge, lo Spirito, la Materia, la Natura, la Polarità, il Processo dialettico, l'Idea, il Sé, l'Anima cosmica, debbono l'ammirazione che gli uomini hanno loro tributato a questo loro ruolo oracolare. L'universo viene rappresentato dai filosofi, dilettanti o professionali, come una strana specie di sfinge pietrificata che si rivolge agli uomini per lanciare una monotona sfida alla loro facoltà divinatrice. *La* Verità: questo idolo perfetto dello spirito razionalista! In una vecchia lettera (di un valente amico morto troppo giovane)[1] leggo queste parole: «In tutto, nella scienza, nell'arte, nella morale e nella religione, ci deve essere un sistema che è quello giusto, mentre tutti gli altri sono sbagliati». Come è

1. *Presumibilmente E. Glendower (1859-1886), laureatosi ad Harvard nel 1879 e legato a James da una solida amicizia. L'attribuzione comunque non è sicura.

caratteristico tutto ciò dell'entusiasmo di una certa fase della giovinezza! A ventun anni raccogliamo tale sfida e ci aspettiamo di trovare il sistema, quello giusto. Alla gran parte di noi non viene mai in mente, neppure in seguito, che la domanda «Qual è la verità?» non è una vera domanda (dato che è estranea a tutte le condizioni necessarie per una risposta) e che l'intera nozione di *la* verità è un'astrazione dal fatto che ci sono *le* verità al plurale, e non è altro che un semplice e utile enunciato riassuntivo come *la* Lingua Latina o *la* Legge.

I magistrati a volte parlano della legge, e i professori del latino, in un modo tale da far credere a chi li ascolta che parlino di entità preesistenti alle loro sentenze, o alle parole e alla sintassi, che le determinino inequivocabilmente, imponendo loro di obbedire. Ma il benché minimo esercizio della riflessione ci mostra che, invece di essere principi di questo genere, la legge e il latino sono entrambi conseguenze. Le distinzioni tra il legale e l'illegale nel comportamento, oppure tra il corretto e lo scorretto nel linguaggio, si sono sviluppate casualmente dalle interazioni degli elementi specifici delle esperienze degli uomini; e nello stesso modo si sono prodotte le distinzioni tra il vero e il falso nelle credenze. Una verità si innesta su un'altra verità precedente, modificandola nel corso del processo, proprio come un'espressione si innesta su di una precedente, e una legge su di un'altra più vecchia. Dategli una vecchia legge e un caso nuovo, e il giudice ne farà uscire una legge nuova. Prendete un'espressione già esistente, un termine gergale, una metafora, o una qualche stranezza che colpisca il gusto generale, ed ecco subito una nuova espressione. Se avete una vecchia verità e dei fatti nuovi, la nostra mente troverà una nuova verità.

Comunque, continuiamo a far finta che l'eterno non scorra, che quell'unica giustizia, grammatica o verità che precede tutte le cose ci siano date come in un lampo e non che vengano fatte. Ma provate a immaginare un giovane in un aula di tribunale che tenti di giudicare i casi che gli si presentano con la sua astratta nozione della legge, o un purista della lingua, sperduto per i teatri, con la sua idea della lingua madre; o un professore che si metta a fare la sua lezione sull'universo allo stato attuale, con la sua nozione razionalistica della «Verità» con la «V» maiuscola, e provate a dirmi che progressi potranno mai fare. La Verità, la Legge e la Lingua evaporeranno

completamente non appena sfiorate da fatti nuovi. Queste cose *si evolvono* con il procedere della nostra vita. Le nostre ragioni e i nostri torti, le proibizioni, le pene, le parole, le forme, le espressioni, le credenze, sono tante nuove creazioni che si aggiungono le une alle altre, man mano che la storia va avanti. Lungi dall'essere principi anteriori che danno vita al processo, legge, lingua, verità non sono altro che nomi astratti per le sue risultanti.

Le leggi e le lingue, a ogni modo, sono così viste come prodotti dell'attività umana. Schiller applica l'analogia alle credenze, e propone il nome di «umanismo»[2] per la dottrina secondo cui anche le verità sono prodotti umani, per quanto in misura imprecisabile. Motivazioni umane affilano tutte le nostre domande, umane soddisfazioni si annidano in tutte le nostre risposte, tutte le nostre formule hanno un risvolto umano. Questo elemento è così inestricabile all'interno dei prodotti stessi, che talvolta sembra quasi che Schiller lasci aperta la domanda, se in essi ci sia qualcos'altro. «Il mondo – egli dice è essenzialmente ὕλη, esso è ciò che noi ne facciamo. È sterile definirlo con ciò che era originariamente o con ciò che è senza di noi ἡ ὕλη ἄγνωστος καθ'αὑτήν[3]; esso *è* ciò che ne abbiamo fatto. Insomma... il mondo *è plastico*»[4]. Schiller aggiunge che possiamo apprendere i limiti della plasticità solo

2. Cfr. *supra*, p. 42, nota 14. James ritornerà in seguito sul significato della dottrina umanista e dei suoi rapporti con il pragmatismo, sia in *Humanism and Truth* (pubblicato originariamente in «Mind», vol. XIII, N.S., October, 1904 e ripubblicato, con alcune revisioni; nel 1909 in *The Meaning of Truth*) dove riprende gran parte delle argomentazioni esposte in questa lezione, sia in *The Essence of Humanism* («The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods», vol. II, n.. 5, 1905; poi ripubblicato nel 1909 in *The Meaning of Truth*, e nel 1912 inserito in *Essays in Radical Empiricism*) in cui invece il termine «umanismo» va ad indicare sia l'«empirismo radicale», sia una più generale concezione della vita fondata sui principi di quest'ultimo. Questo ampliamento della concezione dell'umanismo, vede anche riaffermata in modo più deciso la sua essenza di teoria olistica dell'esperienza. «Il pregio essenziale dell'umanismo, per come concepisco la situazione, è di aver visto che anche se una parte della nostra esperienza può poggiare su di un' altra parte per farla diventare ciò che essa è, in uno dei diversi aspetti secondo cui può essere considerata, l'esperienza nel suo insieme è autocontenentesi e non poggia su nulla» (MT p. [72] 238; EREPU, p. 193).

3. La citazione in greco è riportata solo nell'edizione Harvard di *Pragmatism*, non si trova invece in quelle della Longman & Green e della Routledge.

4. F.C.S. Schiller, *Personal Idealism*, Macmillian, London, 1902, p. 90 [N.d.A.]. Cfr. F.C.S. Schiller, *Axiomes as Postulates*, in *Personal Idealism: Philosophical Essays by Eight Members of the University of Oxford*, Hemy Sturt, pp. 60-61.

con l'esperienza, e che dovremmo partire dalla considerazione che esso sia completamente plastico, agendo quindi metodicamente sulla base di quell'ipotesi, e fermandoci solo quando veniamo decisamente respinti.

Questa è l'asserzione più saliente di Schiller riguardo alla posizione dell'umanismo, ed è quella che lo ha esposto a un pesante attacco. In questa conferenza intendo difendere la posizione dell'umanismo, quindi inserirò a questo punto alcune osservazioni.

Schiller ammette, con la stessa convinzione di chiunque altro, la presenza, in ogni reale esperienza di creazione della verità, di *fattori di resistenza*[5], dei quali la verità specifica deve tenere conto e con i quali essa deve per forza «accordarsi». Tutte le nostre verità sono credenze sulla «Realtà»; e in nessuna credenza particolare la realtà si comporta come qualcosa di indipendente, come una cosa *trovata*, non prodotta. Concedetemi di richiamare alla vostra attenzione un punto della conferenza precedente.

La «realtà», in generale, è ciò di cui le verità devono tener conto[6]; e la *prima* parte della realtà, da questo punto di vista, è il flusso delle nostre sensazioni. Le sensazioni si impongono a noi, venendo da non si sa dove: non abbiamo infatti nessun controllo sulla loro natura, ordine e quantità. *Esse* non sono né vere, né false; semplicemente *sono*. Solo le cose che diciamo di loro, i nomi che diamo loro, le nostre teorie sulla loro origine, sulla loro natura e sulle loro lontane relazioni possono essere vere o false.

La *seconda* parte della realtà, intesa come ciò di cui le nostre credenze debbono obbedientemente tener conto, sono le *relazioni* che intercorrono tra le nostre sensazioni o tra le loro riproduzioni nelle nostre menti[7]. Questa parte si divide in due gruppi:

5. *Cfr. F.C.S. SCHILLER, *Axiomes as Postulates*, cit., p. 59. «Si osservi, quindi, che la nostra attività si incontra sempre con una resistenza, e che di conseguenza noi spesso sbagliamo nei nostri esperimenti.

6. *Taylor, nei suoi *Elements of Metaphysics*, usa questa eccellente definizione pragmatica [N.d.A.]. Cfr. A.E. TAYLOR, *Elements of Methaphysics*, London, 1903, p. 51. «La realtà significa ciò che è indipendente dalla nostra volontà, ciò che fa resistenza, ciò che ci costringe a riconoscerla, che ci piaccia o no».

7. Cfr. EREPU, p. 42: «Per essere radicale un empirismo non deve ammettere nelle sue costruzioni alcun elemento che non sia direttamente esperito, né

1) Le relazioni variabili e accidentali, come quelle di tempo o luogo.

2) Le relazioni costanti ed essenziali, perché fondate sulla natura interna dei loro termini, come somiglianza e differenza.

Entrambi i tipi di relazioni sono materia di percezione immediata, entrambi sono «fatti». Ma è il secondo tipo che costituisce il sottogruppo di realtà più importante per le nostre teorie della conoscenza. Le relazioni interne, infatti, sono «eterne», si percepiscono tutte le volte che vengono comparati i loro termini sensibili, e il nostro pensiero (quello cosiddetto logico e matematico) non può non prenderle eternamente in considerazione.

La *terza* parte della realtà, aggiuntiva rispetto a queste percezioni (benché basata abbondantemente su di esse), sono le *precedenti verità*, di cui ogni nuova ricerca tiene conto. Questa terza parte è un fattore di resistenza molto meno ostinato: e spesso finisce col cedere il passo. Nel parlarvi di queste tre parti della realtà come di quelle che in ogni tempo controllano la formazione delle nostre credenze, io sto solo cercando di ricordarvi l'argomento che ci ha impegnato nella nostra ultima conferenza.

Ora, per quanto inamovibili siano questi elementi della realtà, noi disponiamo ancora di una certa libertà nel trattarli. Prendete per esempio le nostre sensazioni. Il fatto *che esse esistano* è senza dubbio al di là del nostro controllo, ma dipende solo dai nostri interessi *quale* di esse sarà oggetto della nostra attenzione e delle nostre osservazioni; *quale* considereremo decisiva nelle nostre conclusioni; e, a seconda che noi mettiamo in evidenza questa o quella, ne risulteranno formulazioni della verità piuttosto differenti. Noi possiamo leggere gli stessi fatti in modo del tutto diverso. «Waterloo», con gli stessi identici dettagli immutati, suona come una «vittoria» per un inglese, e come una «sconfitta» per un francese. Così

escludere da queste alcun elemento che provenga dall'esperienza diretta. *Per una tale filosofia, le relazioni che connettono le esperienze devono esse stesse essere delle relazioni esperite, e ogni tipo di relazione esperita deve essere considerata "reale" come qualsiasi altra all'interno del sistema*».

per un filosofo ottimista l'universo suona come «vittoria», per un pessimista come «sconfitta».

Ciò che diciamo sulla realtà dipende così dalla prospettiva con cui la guardiamo. Il *fatto che essa è* [*that*] le appartiene, ma il suo contenuto [*what*] dipende da ciò che scegliamo [*which*] e la scelta dipende da noi. Entrambe le parti della realtà, quella sensibile e quella relazionale, sono mute; non dicono assolutamente niente su se stesse. Siamo noi che dobbiamo parlare per loro. Questo mutismo delle sensazioni ha portato intellettualisti quali T.H.Green[8] e E. Caird[9] a relegarle praticamente al di là del campo della ricognizione filosofica, ma i pragmatisti si rifiutano di andare tanto lontano. Una sensazione è come un cliente che ha affidato il proprio caso a un avvocato e che poi deve solo starsene seduto in tribunale ad ascoltare passivamente qualunque versione delle sue vicende l'avvocato trovi più opportuno raccontare, sia essa piacevole o spiacevole. Perciò, anche nel campo delle sensazioni, il nostro pensiero esercita una certa scelta arbitraria. Con le nostre inclusioni o omissioni tracciamo l'estensione del campo; a seconda di ciò che evidenziamo, stabiliamo il primo piano e lo sfondo; seguendo il nostro ordine lo leggiamo in una direzione o in un'altra. In breve, il blocco di marmo lo riceviamo, ma siamo noi a scolpire la statua.

Questo si applica anche alle parti «eterne» della realtà: mescoliamo le nostre percezioni della relazione intrinseca, e le risistemiamo liberamente, come se fossero delle carte da gioco. Le leggiamo secondo un ordine seriale o un altro, le raggruppiamo in questo o in quel modo, trattiamo l'una o l'altra come più fondamentale, fino a quando le nostre credenze su di esse formino quei corpi di verità conosciuti come logica, geometria o aritmetica, in ognuno dei quali, e complessiva-

8. T.H. Green (1836-1882) è uno dei più rappresentativi esponenti dell'idealismo inglese del XIX secolo. Tra le sue opere si ricordano i *Prolegomena to Ethics* (1883).

9. E. Caird (1835-1908) filosofo scozzese, contribuì alla diffusione del pensiero hegeliano nei paesi di cultura anglosassone. Per Caird il concetto hegeliano di assoluto rappresenta il superamento delle aporie derivanti dal dualismo soggetto-oggetto presenti nella Analitica trascendentale kantiana. Tra le sue opere si ricordano: *A Critical Account of the Philosophy of Kant* (1877), *Hegel* (1883), *Social Philosophy and Religion of Comte* (1885), *The Critical Philosophy of Immanuel Kant* (1889), e *The Evolution of Religion* (1889).

mente, l'ordine e la forma in cui l'insieme è stabilito sono evidentemente umani[10].

Così, senza parlare dei *fatti* nuovi che gli uomini aggiungono alla materia della realtà con le azioni delle loro vite, essi hanno già impresso le loro forme mentali su tutta quella terza parte della realtà che ho definito prima come «verità precedenti». Ogni ora porta con sé le sue nuove percezioni, i suoi nuovi fatti di sensazione e di relazione, perché siano presi attentamente in considerazione; ma l'insieme dei nostri *passati* rapporti con tali fatti è già fondato nelle verità precedenti. Pertanto è solo la frazione più piccola e più recente delle prime due parti di realtà che ci arriva senza l'impronta umana, e quella frazione deve immediatamente diventare umanizzata, nel senso che deve essere squadrata, assimilata, o in qualche modo adattata alla massa della realtà umanizzata già presente. Di fatto, ben difficilmente possiamo assumere un'impressione senza una preconcezione di quali impressioni ci possano essere.

Una realtà «indipendente» dal pensiero umano, allora, ci sembra un qualcosa di realmente difficile da trovare. Essa si riduce alla nozione di ciò che è sul punto di entrare nell'esperienza e deve ancora essere definito. Oppure a qualche presenza che si immagina originaria nell'esperienza, prima del sorgere di qualsiasi credenza sulla sua presenza, prima dell'applicazione di qualsiasi concezione umana. Essa è ciò che è assolutamente muto ed evanescente, il limite puramente ideale del nostro pensiero[11]. Possiamo intravederla ma mai

10. Cfr. *Lettera WJ a D.S. Miller*, LT, pag. 295: «Io sono un realista naturale. Il mondo per sé può essere paragonato a un insieme di fagioli su di un tavolo. In se stessi non dicono nulla. Un osservatore può raggrupparli come preferisce. Può limitarsi a contarli tutti e delimitarli. Può scegliere dei gruppi e dar loro dei nomi a capriccio, oppure chiamarli seguendo i suoi fini espliciti. Qualunque cosa faccia, in qualunque modo li *consideri*, la sua considerazione non è falsa, né irrilevante. Se non lo è, perché non chiamarla vera? [...]. La verità in questo senso totale è allora parzialmente ambigua. Se si limita a contarli o a delimitarli, egli obbedisce a un interesse soggettivo così come se traccia delle figure [...]. Tutto quello che Schiller e io asseriamo è che non c'è alcuna verità senza *qualche* interesse, e che gli interessi non-intellettuali vi prendono parte come quelli intellettuali. Su questa base veniamo accusati di negare i fagioli, o di negare di essere ad ogni modo vincolati da essi! È troppo stupido!». Lo stesso esempio viene utilizzato anche in PP I, p. 407, nota 1.

11. James richiama qui *en passant* il problema della «esperienza pura» di cui aveva dato più ampia trattazione negli *Essays in Radical Empiricism*: «"Esperienza

afferrarla; ciò che afferriamo è sempre un suo surrogato, che il pensiero umano in precedenza ha preparato a nostro uso e consumo. Se ci fosse concesso di usare un'espressione forte, potremmo dire che dovunque la si trovi, è già stata *contraffatta*. Questo è ciò che Schiller ha in mente quando definisce la realtà indipendente una ὕλη priva di ogni resistenza, che *è* solo per essere elaborata da noi.

Questo è il pensiero di Schiller riguardo al nucleo sensibile della realtà. Noi lo «incontriamo» (per dirla con Bradley)[12], ma non lo possediamo. A prima vista sembra di essere molto vicini alla posizione di Kant; ma tra le categorie kantiane, nate per folgorazione prima del sorgere stesso della natura, e le

pura" è il nome che ho dato al flusso immediato della vita che fornisce il materiale per le nostre successive riflessioni con le sue categorie concettuali. Solo i bambini appena nati, o gli uomini in semi-coma a causa del sonno, sotto l'effetto di droghe, delle malattie o dell'ubriachezza, si può ritenere che abbiano un'esperienza pura in senso letterale di un *che*, che non è ancora un *cosa* definito e tuttavia pronto a essere ogni tipo di cosa» (EREPU, p. 93). Successivamente in *The Meaning of Truth*, l'esperienza pura viene considerata come un concetto limite della speculazione teoretica: «Noi possiamo in effetti immaginare speculativamente uno stato di esperienza "pura" prima che sia stata costituita l'ipotesi di oggetti permanenti dietro al suo fluire [...]» (MT, p. 209). Relativamente diversa appare la posizione di James espressa nella voce «Esperienza» redatta per il dizionario Baldwin «Esperienza: [...]. (2) Psichica o mentale: l'intero processo dei fenomeni, dei dati attuali nella loro cruda immediatezza, prima che il pensiero riflesso li abbia analizzati nei loro aspetti o elementi soggettivi o oggettivi. È il *summum genus* di cui ogni cosa deve aver fatto parte prima che noi si possa parlarne».

12. F.H. Bradley (1846-1924), rappresentante di spicco del neoidealismo inglese, fu docente all'università di Oxford. Tra le sue opere principali si ricordano *Ethical Studies* (1876), *The Principles of Logic* (1883), e *Appearance and Reality* (1893). Il pensiero di Bradley si articola lungo due linee direttrici fondamentali, da un lato l'insufficienza di tutti i tipi di relazione, concetti e categorie nel definire la realtà; dall' altro l'esperienza immediata dell'assoluto che viene afferrato per contatto diretto con le cose nella sensazione. Cfr. *Lettera WJ a F.C.S. Schiller*, 19 Aprile 1907, LT II, pp. 270-271: «Mi chiedi che cosa "replicherò" a Bradley. Ma perché uno dovrebbe replicare a tutto e a tutti? [...]. Le concezioni false non hanno gran bisogno di confutazioni dirette [...]. Il mondo è grande abbastanza per ospitare diversi modi di pensare, e le attuali unità di operazione mentale di Bradley sono così diverse dalle nostre che la fatica di mettere in relazione un gruppo di termini con l'altro è decisamente eccessiva rispetto ai vantaggi che offre. Naturalmente il suo modo di trattare la "verità" come un'entità che cerca all'infinito di identificarsi con la realtà, mentre la realtà cerca a sua volta all'infinito di identificarsi con l'entità più ideale "verità", non è *falso*. È piuttosto un modo, molto remoto e allegorico, di descrivere i fatti, ed esso "si accorda" con una buona parte della realtà, ma ha anche un valore pragmatico tanto piccolo, che la sua forma barcollante può essere lasciata trafficare a lungo».

categorie che si formano gradualmente all'interno della natura stessa, si spalanca il baratro che separa il razionalismo dall'empirismo. Per un «*Kantianer*» autentico Schiller starà sempre a Kant come un satiro a Iperione.

Altri pragmatisti possono raggiungere convinzioni più positive riguardo al nucleo sensibile della realtà. Possono pensare di coglierlo nella sua natura indipendente, sbucciandolo e levando a uno a uno gli involucri con cui gli uomini lo hanno rivestito. Possono costruire teorie che ci dicono da dove viene e tutto quanto c'è da sapere su di esso; e *se queste teorie funzioneranno soddisfacentemente saranno vere*. Gli idealisti trascendentali dicono che non c'è alcun nucleo, essendo che l'involucro finalmente completo è insieme la realtà e la verità. La Scolastica continua a dirci che il nucleo è la «sostanza». Bergson, Heymans, Strong[13] e altri credono nel nucleo e coraggiosamente tentano di definirlo. Dewey e Schiller lo trattano come un «limite». Quale tra tutte queste concezioni, e altre consimili, è la più vera, se non quella che alla fine si dimostrerà la più soddisfacente? Da una parte ci sarà la realtà, dall'altra una sua descrizione che darà prova di non poter essere migliorata o cambiata. Se questa impossibilità si dimostrerà permanente, la verità della descrizione sarà assoluta. Al di là di questo non riesco a trovare alcun altro contenuto-verità. Se gli anti-pragmatisti dispongono di qualche altro significato, che per l'amor del cielo ce lo rivelino, ce lo facciano conoscere! Non essendo la realtà, ma solo la nostra credenza sulla realtà, essa conterrà elementi umani, ma questi conosceranno l'elemento non-umano, nel solo senso in cui ci può essere conoscenza di qualcosa. È il fiume che crea le rive o sono le rive che fanno il fiume? Un uomo cammina più essenzialmente con la gamba destra o con la gamba sinistra? Come non si può rispondere a simili domande, è altrettanto impossibile separare il reale dai fattori umani nella crescita dell'esperienza cognitiva. Fermiamoci a questa sommaria indicazione della posizione dell'umanismo. Vi sembra paradossale? In questo caso, cercherò di renderla più plausibile con qualche esempio

13. *C.A. Strong (1862-1940), filosofo e psicologo americano, autore di *Why the Mind Has A Body* (1903), opera che James conosceva piuttosto approfonditamente.

che vi porterà a familiarizzare con l'argomento e ve ne permetterà una migliore comprensione.

In molti oggetti che ci sono familiari si riconosce l'elemento umano. Noi concepiamo una data realtà in un modo o in un altro a seconda dei nostri scopi, e la realtà si sottomette passivamente alla nostra concezione. Il numero 27, per esempio, voi potete considerarlo come il cubo di 3, oppure come il prodotto di 3 per 9, o anche come 26 + 1, o come 100 – 73, o in infiniti altri modi, ciascuno dei quali sarà vero come un altro. Oppure pensate a una scacchiera: potete pensarla come un fondo bianco con dei quadrati neri, oppure come dei quadrati bianchi su fondo nero, e nessuna delle due concezioni è falsa.

La figura che segue potete considerarla come una stella, come due triangoli intersecantisi, come un esagono con delle gambe sistemate agli angoli, come sei triangoli uguali attaccati per gli spigoli, ecc.

Tutti i trattamenti sono trattamenti veri: sulla carta il dato sensibile non resiste a nessuno di essi. Di una linea potete dire che va a est, oppure che va a ovest, e la linea di per sé accetta entrambe le descrizioni senza ribellarsi all'incoerenza. Ritagliamo gruppi di stelle nel cielo e le chiamiamo costellazioni, e le stelle pazientemente sopportano e ce lo lasciano fare.

Pensate: se sapessero cosa stiamo facendo, alcune di esse potrebbero essere molto sorprese dalle compagne che abbiamo assegnato loro. Noi chiamiamo la stessa costellazione con nomi diversi, come «Charles's Wain»[14], «Orsa Maggiore» o il «Mestolo». Nessuno dei nomi sarà falso, e uno sarà vero quanto l'altro, perché sono tutti ugualmente applicabili.

In tutti questi casi noi facciamo un'aggiunta umana a una realtà sensibile, e quella realtà sopporta questa aggiunta. Tutte le aggiunte «si accordano» con la realtà: esse le si adattano, mentre la costituiscono. Nessuna di esse è falsa.

14. Letteralmente «Il Cocchio di Carlo», tuttavia sembra preferibile lasciare la denominazione in lingua originale, visto che la sua traduzione suonerebbe, in italiano, del tutto priva di senso.

Quale può essere considerata come la *più* vera, dipende tutto sommato dall'uso strettamente umano che se ne fa. Se 27 è un numero di dollari che trovo in un cassetto, mentre ce ne avevo lasciati 28, 27 equivale a 28 – 1. Se invece 27 è il numero di pollici della lunghezza di una tavola che voglio inserire come mensola in una scaffalatura larga 26 pollici, questa volta 27 equivarrà a 26 + 1. Se desidero nobilitare il cielo con le costellazioni che ci vedo, «Charles's Wain» mi sembrerà più vero che il «Mestolo». Il mio amico Frederick Myers[15] era comicamente indignato dal fatto che quel mirabile gruppo di stelle a noi americani non facesse venire in mente altro che un utensile da cucina.

Che nome daremo, in ogni modo, a una *cosa*? La scelta è del tutto arbitraria, poiché possiamo far emergere qualunque cosa, proprio come facciamo emergere le costellazioni, a seconda delle nostre intenzioni umane. Per me, l'intero «uditorio»è una cosa che diviene a tratti irrequieta, a tratti attenta. In questo momento non so che farmene delle unità individuali che lo compongono, così non le prendo nemmeno in considerazione. Lo stesso accade per un «esercito» o per una «nazione». Ma dal vostro punto di vista, signore e signori, la definizione di «uditorio» è qualcosa che vi riguarda in modo del tutto casuale. Le cose che per voi sono reali in modo permanente sono le vostre persone individuali. Per un anatomista, a sua volta, quelle persone non sono che degli organismi, in cui le sole cose reali sono gli organi. Ma l'istologo gli obietterà che non si tratta tanto degli organi, quanto delle cellule che li costituiscono, mentre per il chimico, dal canto suo, le cellule non sono niente di fronte alle molecole che le compongono.

Insomma, spezziamo il flusso della realtà sensibile in cose, a nostro piacimento. Creiamo noi l'oggetto delle nostre proposizioni, di quelle vere come di quelle false.

15. F. Myers (1843-1901), scrittore e psicologo inglese, autore di una teoria del subconscio a cui James fa riferimento in più occasioni, cfr. in partic. VRE, p. 511; *Human Immortality, Two Supposed Objections to the Doctrine*, Boston, Houghton Mifflin, 1898. Vedi anche W. JAMES, *Frederic Myers's Services to Psychology*, «Proceedings of the Society for Psychical Research», vol. VII, parte XIII, Maggio 1901.

E creiamo anche i predicati. Molti dei predicati delle cose esprimono solo le relazioni che le cose intrattengono con noi e i nostri sentimenti. Tali predicati naturalmente sono aggiunte umane. Cesare attraversò il Rubicone ed era una minaccia per la libertà di Roma. Ma egli è anche un flagello delle aule scolastiche americane, reso tale dalla reazione dei nostri studenti di fronte ai suoi scritti. Per quanto lo riguarda, il predicato aggiunto è vero tanto quanto i precedenti.

Vedete, dunque, come si arriva naturalmente al principio umanistico: non potete estirpare il contributo umano. I nostri sostantivi e aggettivi sono tutti cimeli ereditati dalla grande famiglia umana, e nelle teorie che ci costruiamo sopra, l'ordine interno e la sistemazione sono completamente dettati da considerazioni umane, una delle quali è la consistenza intellettuale. La matematica e la logica stesse sono agitate dalle risistemazioni umane; la fisica, l'astronomia e la biologia seguono forti direttive preferenziali. Ci tuffiamo in un campo di nuove esperienze armati delle credenze che ci vengono dai nostri avi e dalle nostre esperienze passate; queste fanno sì che notiamo una cosa piuttosto che un'altra. Ciò che notiamo determina quello che facciamo. Quello che facciamo determina di nuovo ciò che esperiamo. Così si procede dall'una all'altra cosa: anche se persiste ostinatamente il fatto che *c'è* un flusso sensibile, *che cosa sia vero di questo flusso* sembra essere ampiamente, dall'inizio alla fine, una nostra creazione.

Inevitabilmente contribuiamo alla formazione del flusso. Ma il grande problema è se con le nostre aggiunte esso *aumenta* o *perde di valore*. Le aggiunte sono *pregevoli* o *squalificanti*? Immaginate un universo composto da sette stelle, e nient'altro che tre testimoni umani e il loro giudice. Un testimone chiama le stelle «Orsa maggiore»; un altro le chiama «Charles's Wain»; il terzo le chiama il «Mestolo». Quale delle tre aggiunte umane ha prodotto il miglior universo con il materiale stellare dato? Se il giudice fosse Frederick Myers, non avrebbe alcuna esitazione nel respingere il testimone americano.

Lotze ha avanzato in diversi luoghi una proposta profonda. Noi assumiamo ingenuamente, osserva, una relazione tra la realtà e il nostro pensiero, la quale può essere proprio l'opposto di quella vera. La realtà, secondo il nostro modo naturale di pensare, è lì ferma, già fatta e compiuta, e il nostro intelletto arriva da ultimo con l'unico compito di descriverla come essa è già. Ma, chiede Lotze, le nostre descrizioni non potrebbero essere esse stesse un'importante aggiunta alla realtà? E non potrebbe darsi che la stessa realtà precedente sia lì, più che allo scopo di riapparire inalterata nella nostra conoscenza, proprio al fine di stimolare il nostro pensiero a compiere tali aggiunte, per incrementare il valore complessivo dell'universo? «*Die Erhöhung des vorgefundenen Daseins*» è una frase del professor Eucken[16], che ricorda una di queste proposte del grande Lotze.

La nostra concezione pragmatista è assolutamente identica.

Nella nostra vita cognitiva come in quella attiva noi siamo creativi. Noi *aggiungiamo*, sia al soggetto sia al predicato, una parte di realtà. Il mondo è lì, effettivamente malleabile, in attesa di ricevere il tocco finale dalle nostre mani. Come il regno celeste, esso accetta di buon grado la violenza umana. L'uomo *produce* le verità su di esso. Nessuno può negare che un simile ruolo accrescerebbe sia la nostra dignità sia la nostra responsabilità come pensatori. A qualcuno di noi appare una nozione di grandissima potenza ispiratrice. Giovanni Papini, il capo scuola del pragmatismo italiano, diventa ditirambico riguardo alla visione che esso apre della funzione divinamente creatrice dell'uomo.

A questo punto è abbastanza facile vedere in tutta la sua estensione il divario che separa il pragmatismo dal razionalismo. Il contrasto essenziale è che *per il razionalismo la realtà è già fatta e compiuta* ab aeterno, *mentre per il pragmatista essa è ancora nel suo farsi, e aspetta parte del suo carattere generale dal futuro.* Per l'uno l'universo è assolutamente certo, per l'altro sta ancora seguendo la propria avventura.

Siamo entrati in acque profonde con questa visione umanistica, e non fa meraviglia che le si raccolgano intorno tanti fraintendimenti. La si accusa di essere una dottrina della volubilità. Bradley, per esempio, dice che, se ha ben compreso questa filosofia, un «umanista» dovrebbe «sostenere che qualunque fine, per quanto perverso, è razionale, se io vi insisto personalmente, e che ogni idea, per quanto folle, è vera se

16. *R. Eucken (1846-1926), filosofo tedesco. La frase citata si trova in *Geistige Strömungen der Gegenwart*, Veit, Leipzig 1904, p. 36.

solo c'è qualcuno risoluto a pensarla in quel modo»[17]. La visione che l'umanismo offre della «realtà» – come di una cosa resistente, anche se malleabile, che limita il nostro pensiero come un'energia di cui bisogna incessantemente «tenere conto» (anche se non necessariamente deve essere *copiata*) – è evidentemente difficile da far accettare ai principianti. Questa situazione me ne ricorda un'altra che mi coinvolse personalmente. Una volta scrissi un saggio sul diritto di credere, che ebbi l'infelice idea di chiamare *Volontà di credere*. Tutte le critiche, ignorando il saggio, si scagliarono contro il titolo. Psicologicamente era impossibile, moralmente era iniquo. Ironicamente mi fu proposto di sostituirlo con «Volontà di ingannare», o con «Volontà di far-credere»[18].

L'alternativa tra pragmatismo e razionalismo, nella forma in cui ora ci si presenta, non è più un problema di teoria della conoscenza, ma concerne la struttura stessa dell'universo. Sul fronte pragmatista abbiamo solo un'edizione, non finita, in crescita dappertutto, e specialmente là dove degli esseri pensanti sono al lavoro.

Sul fronte razionalista abbiamo un universo in molte edizioni, una sola reale, un infinito *in folio*, o se si vuole una *édition de luxe*, eternamente compiuta; e poi tutte le varie edizioni finite, piene di refusi, di errori, distorte e mutilate ognuna a suo modo.

A questo punto le due ipotesi metafisiche rivali, monismo e pluralismo, ricompaiono davanti a noi. In quello che resta della nostra ora cercherò di sviluppare le loro differenze.

Anzitutto lasciatemi dire che è impossibile non vedere una differenza di temperamento alla base della scelta di campo. Lo spirito razionalista, inteso in senso radicale, è dogmatico e autoritario: ha sempre sulle labbra il «*deve* essere». La briglia del suo universo deve essere stretta. Un pragmatista radicale per contro è una creatura di specie spensierata e anarchica. Se dovesse vivere in una botte, come Diogene, non si preoccuperebbe affatto se il cerchio fosse allentato e le doghe lasciassero filtrare la luce del sole.

17. *Cfr. F.H. Bradley, *On Truth and Practice*, «Mind», N.S., XIII, p. 322.

18. *James allude a D.S. Miller. *The Will to Believe and the Duty to Doubt*, «International Journal of Ethics», 9 (1898-1899). Nell'originale: *Will to Make-Believe*. Sembra preferibile tradurre letteralmente con «far credere», invece che con «fingere», più corretto, per mantenere il gioco di parole della lingua originale.

Ora, l'idea di questo universo allentato colpisce il razionalista tipico in modo molto simile a come la «libertà di stampa» potrebbe colpire un vecchio burocrate dell'ufficio censura in Russia o l'«ortografia semplificata» potrebbe colpire un'anziana maestra. Lo stesso effetto che farebbe uno sciame delle sette protestanti a un osservatore cattolico romano. Essa appare tanto smidollata e priva di principi come l'«opportunismo» in politica a un legittimista francese vecchio stampo o a un fanatico assertore del diritto divino dei popoli.

Per il pragmatismo pluralista la verità cresce all'interno dell'insieme delle esperienze finite. Esse si appoggiano l'una con l'altra, ma l'insieme di tutte le esperienze, ammesso che un tale insieme ci sia, non poggia su niente. Tutte le «dimore» sono nell'esperienza finita; l'esperienza finita in quanto tale è senza dimora. Niente all'esterno del flusso ci garantisce quali saranno i suoi esiti. Esso può sperare di salvarsi solo grazie alle sue proprie promesse e potenzialità intrinseche.

Per un razionalista questa è la descrizione di un mondo vagabondo e nomade, alla deriva nello spazio, senza né elefante, né tartaruga su cui poggiare la pianta dei piedi. È un gruppo di stelle scagliate nel cielo, senza neanche un centro di gravità come bersaglio. In altre sfere della vita è vero che ci siamo abituati a vivere in uno stato di relativa insicurezza. L'autorità dello «Stato» e quella di una «legge morale» assoluta si sono risolte in sistemi utili, e la santa chiesa in «luoghi di incontro». Ma nelle aule di filosofia le cose stanno diversamente. Un universo con gente come *noi* che contribuisce a creare la sua verità, un mondo abbandonato al *nostro* opportunismo e al *nostro* giudizio personale! Un governo autonomo per l'Irlanda sarebbe una prospettiva radiosa in confronto. Noi non siamo adatti per un simile compito più di quanto i filippini non siano «adatti a governarsi da soli»[19]. Un simile mondo non sarebbe filosoficamente *rispettabile*. Agli occhi della gran parte dei professori di filosofia è come un baule senza etichetta, come un cane senza collare.

Ma, allora, che cosa terrebbe insieme questo universo senza capo né coda secondo questi professori?

19. *James fu membro della Lega anti-imperialista che si oppose alla politica americana nelle Filippine. Nel 1899, in particolare, egli scrisse diverse lettere sulla questione filippina.

Qualcosa in grado di sostenere la molteplicità finita, di legarla, unificarla e ancorarla. Qualcosa che non è esposto all'accidentalità, qualcosa di eterno e inalterabile. Ciò che è mutevole nell'esperienza deve essere fondato sull'immutabilità. Dietro al nostro mondo *de facto,* al nostro mondo in atto, ci deve essere un duplicato *de jure,* definito e anteriore, con tutto ciò che può accadere già lì *in posse,* ogni goccia di sangue, ogni più piccolo oggetto, stabilito e dato, timbrato e marcato, senza possibilità di variazione. Ciò che di negativo tormenta i nostri ideali quaggiù, deve essere a sua volta negato nell'assolutamente Reale. Questo solo rende saldo l'universo. Questo è ciò che giace in profondità. Noi viviamo sulla superficie tempestosa ma le nostre ancore ci trattengono perché fanno presa sul suo fondo roccioso. Questo è ciò che Wordsworth chiama «eterna pace che abita nel cuore dell'infinita agitazione»[20]. Questo è l'Uno mistico di Vivekananda che abbiamo visto precedentemente. Questa è la Realtà, con la «R» maiuscola, realtà che ha eternamente ragione, realtà senza sconfitte. Questo è ciò che si sentono in obbligo di postulare gli uomini dei principi, e in generale tutti gli uomini che ho definito, nella mia prima conferenza, come *tender-minded.*

Ed è esattamente questo quello che i *tough-minded* di quella stessa conferenza si sentono spinti a chiamare un esempio di feticismo dell'astrazione. I *tough-minded* sono uomini per i quali i *fatti* sono l'alfa e l'omega. Dietro i puri e semplici fatti fenomenici non c'è *nulla* – come era solito dire il mio vecchio amico *tough-minded* Chauncey Wright[21], il grande empirista di Harvard del tempo della mia giovinezza. Quando un razionalista insiste che dietro i fatti c'è un *fondamento* dei fatti, la *possibilità* dei fatti, gli empiristi più duri lo accusano di prendere i semplici nome e natura di un fatto e sbatterli dietro al fatto, come un'entità duplicata, per renderlo possibile. Che simili fondamenti fittizi vengano spesso invocati è noto. Durante

20. *Cfr. W. WORDSWORTH, *The Escursion*, libro IV, II, pp. 1146-1147.

21. C. Wright era stato, con Peirce e James, uno dei membri del Metaphysical Club. Fu grazie alla sua influenza che James abbandonò l'evoluzionismo spenceriano e si accostò al darwinismo mediante la lettura di *The Expression of the Emotions in Man and Animals* di Darwin e del saggio dello stesso Wright, *The Evolution of Self-consciousness.* Un articolato ritratto di C. Wright si trova nel già citato libro di L. Menand dal titolo *Il circolo metafisico.*

un'operazione chirurgica, ho sentito uno dei presenti chiedere a un dottore perché il paziente respirava così profondamente. «Perché l'etere è uno stimolante della respirazione» rispose il dottore. «Ah!» rispose l'altro, come se fosse una buona spiegazione[22]. Ma questo è come dire che il cianuro di potassio uccide perché è un «veleno», o che questa notte fa così freddo perché è «inverno», o anche che noi abbiamo cinque dita perché siamo dei «pentadattili». Questi non sono che nomi per i fatti, presi dai fatti, e poi trattati come se gli fossero anteriori e li spiegassero. La nozione *tender-minded* di una realtà assoluta è, secondo un *tough-minded* radicale, costruita su questo modello. Non è altro che il nome con cui noi riassumiamo l'intera estesa e connessa massa dei fenomeni, trattata come se fosse un'entità differente, al tempo stesso una e anteriore.

Vedete come la gente prende le cose differentemente. Il mondo in cui viviamo è diffuso e distribuito, nella forma di un quantitativo indefinitamente numeroso di *individui,* coerente in tutti i modi e gradi, e i *tough-minded* sono perfettamente disposti ad attenersi a questa valutazione. Essi sono in grado di *sopportare* questo tipo di mondo, dato che il loro temperamento è ben adattato alla sua incertezza. Non si può dire lo stesso dei *tender-minded.* Essi devono far risalire il mondo in cui noi stessi siamo nati a «un altro e migliore» in cui gli individui formano un Tutto e il Tutto un Uno che logicamente presuppone, co-implica e rassicura senza eccezioni ogni *individuo.*

In quanto pragmatisti dobbiamo allora essere radicalmente *tough-minded?* oppure possiamo trattare quella dell'edizione assoluta del mondo come un'ipotesi legittima? Essa è certamente legittima, perché è pensabile, sia che la si prenda nella sua forma astratta che nella sua forma concreta.

22. L'aneddoto, vero o inventato *ad hoc,* riecheggia una famosa battuta di una commedia di Molière. Cfr. MOLIÈRE, *Il malato immaginario*, Rizzoli, Milano 1989, p. 205. «L'oppio fa dormire perché contiene una *virtus dormitiva*». La stessa battuta di Molière viene riportata da Nietzsche con intenti identici a quelli di James. «Come sono possibili i giudizi sintetici a priori? – si chiedeva Kant – e che cosa sono propriamente? *Grazie ad una facoltà* [...]. Ma è poi questa una risposta? una spiegazione? O non piuttosto soltanto una ripetizione della domanda? Com'è che l'oppio fa dormire? Grazie a una facoltà, cioè la *virtus dormitiva* – risponde quel medico in Molière: *«quia est in eo virtus dormitiva, cuius est natura sensus assopire»*. F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, Mondadori, Milano 1981, §11, p. 17.

Con il prenderla astrattamente intendo il porla dietro la nostra vita finita, allo stesso modo in cui poniamo la parola «inverno» dietro il freddo di questa notte. «Inverno» è solo il nome per un certo numero di giorni che generalmente sono caratterizzati da un clima freddo, ma di per sé non ci garantisce niente a questo riguardo, perché domani il nostro termometro potrebbe salire fino a 25°. Nondimeno la parola è utile per tuffarsi nella corrente delle nostre esperienze. Essa esclude certe probabilità e ne pone delle altre. Potete riporre il vostro cappello di paglia; e levare dalla naftalina la roba pesante. È un indice di cose da cercare. Definisce una certa parte di abitudini della natura, e vi prepara per il loro seguito. È uno strumento preciso, ricavato dall'esperienza, una realtà concettuale di cui dovete tenere conto, e che, riflettendo le realtà sensibili, vi rimanda completamente a esse. Il pragmatista è l'ultima persona al mondo a negare la realtà di tali astrazioni, tanto esse sono fondate nell'esperienza passata.

Ma prendere l'edizione assoluta del mondo in senso concreto significa un'ipotesi del tutto differente. I razionalisti la prendono concretamente e la *contrappongono* alle edizioni finite del mondo; le attribuiscono una natura particolare. Essa è perfetta, compiuta. Ogni cosa vi viene conosciuta insieme con tutte le altre, ben diversamente da qui dove regna l'ignoranza. Se lì c'è una mancanza, lì c'è anche la sua soddisfazione. Qui tutto è un processo graduale, mentre quel mondo è senza tempo. Il nostro mondo è dominato dalle possibilità; nel mondo assoluto, dove tutto ciò che non è, è eternamente impossibile, e tutto ciò che esiste è necessario, la categoria della possibilità non ha applicazione. In questo mondo crimini e orrori sono deplorevoli. In quel mondo totalizzato non c'è posto per il rammarico, perché «l'esistenza del male nell'ordine temporale è la condizione essenziale della perfezione nell'ordine eterno»[23]. Ancora una volta, entrambe le ipotesi sono legittime dal punto di vista pragmatista, perché ognuna delle due ha la sua utilizzabilità. Astrattamente, o presa nel senso della parola inverno, come un *pro memoria* delle passate esperienze che ci orienta verso il futuro, la nozione di mondo

23. Cfr. le osservazioni sul fenomeno del rammarico [*regret*] in *The Dilemma of Determinism*, WB [ed. it. pp. 183-185].

assoluto è indispensabile. Presa concretamente, è anche indispensabile, almeno per certi spiriti, perché li determina in senso religioso, ed essendo questo un qualcosa che spesso trasforma le loro vite, cambiando le loro vite, cambia tutto ciò che dipende da loro nel mondo esterno.

Pertanto non possiamo unirci sistematicamente ai *tough-minded* nel loro rifiuto assoluto della nozione di un mondo al di là della nostra esperienza finita. Uno dei fraintendimenti a cui il pragmatismo è soggetto è quello di essere identificato con l'atteggiamento positivistico dei *tough-minded*, di supporre che esso disdegni ogni nozione razionalistica come nient'altro che chiacchiere e vuota retorica, che esso ami l'anarchia intellettuale in quanto tale e preferisca a qualsiasi prodotto filosofico accademico una specie di mondo-lupo, assolutamente selvaggio, senza collare né padrone. In queste lezioni ho parlato talmente tanto contro le forme ultramorbide di razionalismo, che ero preparato a trovare in questa sede qualche fraintendimento di questo tipo, ma devo confessare che proprio con questo pubblico ne ho trovati più di quanto avessi immaginato e che la cosa mi sorprende non poco, perché ho difeso contemporaneamente le ipotesi razionalistiche, nella misura in cui vi rinviano vantaggiosamente all'esperienza.

Per esempio, ho ricevuto questa mattina un biglietto con questa domanda: «Un pragmatista è necessariamente un completo materialista e un agnostico?». Uno dei miei più vecchi amici[24], il quale dovrebbe conoscermi meglio di tanti altri, mi scrive una lettera in cui accusa il pragmatismo che sto propugnando, di chiudere la porta a tutte le concezioni metafisiche di ampio respiro e di condannarci al più basso ed elementare naturalismo. Lasciate che vi legga alcuni passi della lettera.

> Mi sembra – scrive il mio amico – che l'obiezione pragmatica al pragmatismo risieda nel fatto ch'esso potrebbe accentuare la ristrettezza delle menti ristrette [...] il tuo richiamo al rifiuto delle

24. *Si tratta di J.J. Putnam (1846-1918), medico a Boston, completò gli studi alla Harvard Medical School nel 1870, un anno dopo di James. James dimenticò la lettera nel manoscritto di *Pragmatism* e il confronto della grafia rende certa l'attribuzione.

> insulsaggini e del vaniloquio è naturalmente accattivante. Ma anche se è salutare e stimolante sentir dire che bisognerebbe essere responsabili per gli esiti immediati e per i portati che vengono dalle proprie parole e dai propri pensieri, io non gradisco essere privato del piacere e del bene di soffermarmi anche sulle conseguenze e i comportamenti più remoti, e mi sembra invece che ci sia una *tendenza* nel pragmatismo a rifiutare questo privilegio [...]. In breve, mi sembra che le limitazioni o piuttosto i pericoli, della tendenza pragmatica, siano analoghi a quelli che minacciano gli incauti seguaci delle "scienze naturali". La chimica e la fisica sono pragmatiche in sommo grado; e molti dei loro adepti, presuntuosamente appagati dei dati che pesi e misure forniscono loro, provano infinita pietà e sdegno per chi studia filosofia e metafisica. E naturalmente ogni cosa può essere espressa – in qualche modo e «teoreticamente» – in termini chimici e fisici, cioè, *ogni cosa tranne il principio vitale del tutto,* e quello, dicono, non c'è alcuna utilità pragmatica nel tentare di esprimerlo: è senza conseguenze, secondo *loro.* Per parte mia mi rifiuto di lasciarmi persuadere che non possiamo guardare al di là dello scontato pluralismo del naturalista e del pragmatista, verso un'unità logica di cui essi non si interessano.

Come è possibile una simile concezione del pragmatismo che io difendo, dopo quello che ho detto nelle prime due lezioni? Io l'ho sempre presentato espressamente come una mediazione tra le posizioni dei *tender-minded* e quelle dei *tough-minded.* Se si può mostrare che la nozione di un mondo *ante rem,* presa astrattamente, come la parola «inverno», o concretamente, come l'ipotesi di un Assoluto, può avere una qualsivoglia conseguenza per la nostra vita, essa ha allora un significato. Se il significato funziona, per il pragmatismo avrà *una certa* verità che dovrebbe essere mantenuta, attraverso tutte le sue possibili riformulazioni.

L'ipotesi assolutistica, che la perfezione sia eterna, originaria, e massimamente reale, ha un significato perfettamente definito, e funziona sul piano religioso. L'analisi di come ciò avvenga sarà l'argomento della mia prossima e ultima conferenza.

CONFERENZA VIII

PRAGMATISMO E RELIGIONE

Alla fine della precedente conferenza vi ho ricordato la prima, in cui opponevo il temperamento *tender-minded* a quello *tough-minded* e consigliavo il pragmatismo come loro mediazione. I *tough-minded* rifiutano decisamente l'ipotesi *tender-minded* di un'edizione eterna e perfetta dell'universo coesistente con le nostre esperienze finite.

Stando ai principi pragmatici noi non possiamo rifiutare alcuna ipotesi, se da essa discendono conseguenze utili per la vita. Le concezioni universali, in quanto cose di cui bisogna tenere conto, possono essere per il pragmatismo tanto reali quanto lo sono le sensazioni particolari. In effetti, se esse non hanno alcuna utilizzabilità, non hanno neanche alcun significato e realtà. Ma se essi hanno qualche uso possibile, devono avere anche una certa quantità di significato. E il significato sarà vero se il suo uso si combina bene con le altre utilità della vita. Bene, l'utilità dell'Assoluto è dimostrata dall'intero corso della storia religiosa. Sotto vi sono le braccia dell'eternità. Ricordate l'uso che Vivekananda fa dell'*Atman*[1] – certamente non è un uso scientifico, perché da esso non si può dedurre niente di particolare. È del tutto emotivo e spirituale.

È sempre meglio discutere qualcosa aiutandosi con esempi concreti. Lasciate quindi che vi legga alcuni versi di quella

1. Cfr. *Swami Vivekananda, *On Atman*, p. 11.

poesia di Walt Whitman intitolata *A te*[2]. intendendo con «te» il lettore o l'ascoltatore della poesia chiunque esso sia.

Chiunque tu sia, io pongo la mia mano su di te, che tu sia la mia poesia;
lo sussurro con le mie labbra sul tuo orecchio,
Molti uomini e donne e ancora uomini amai, ma nessuno io amo più di te
Oh, sono stato negligente e sciocco;
Da lungo tempo avrei dovuto percorrere la via che porta a te;
Di nient'altro che te avrei dovuto chiacchierare, nient'altro che te avrei dovuto cantare.
Tutto lascerò per venire a comporre i tuoi inni;
Nessuno ti ha capito, ma io ti comprendo;
Nessuno ti ha reso giustizia – tu non ti sei reso giustizia;
Non uno che non ti abbia trovato imperfetto – solo io non vedo imperfezioni in te
Oh, quali glorie e grandezze potrei cantare di te;
Non hai mai saputo cosa sei – tutta la vita hai sonnecchiato su te stesso;
Quanto hai fatto ti viene ricompensato con derisioni.
Ma le derisioni non sono te;
Sotto e dentro di quelle, io ti intravedo;
Ti ricerco dove nessun altro mai lo ha fatto.
Il silenzio, la scrivania, l'aria impertinente, la notte, la monotonia quotidiana,
se queste cose ti nascondono agli altri o a te stesso, non da me però ti nascondono;
Il viso rasato, l'occhio sfuggente, il colorito livido se ingannano gli altri, non ingannano me;
I vestiti bizzarri, la posa deforme, l'ubriachezza, l'avidità, la morte prematura, tutto questo io scarto.
Non c'è dote nell'uomo o nella donna che non alligni in te;
Non c'è virtù, bellezza, di uomo o di donna, se non pari alla tua.
Non c'è coraggio o tenacia negli altri, se non pari ai tuoi;
Non c'è piacere che attende gli altri, se non uno uguale a quello che ti attende.
Chiunque tu sia! reclama a ogni costo ciò che è tuo!
Gli spettacoli d'oriente e d'occidente sono scialbi di fronte a te;

2. Si tratta di una delle poesie del ciclo *Birds of Passage*, incluso da Whitman in *Leaves of Grass*, (ed. it.: W. Whitman, *Foglie d'erba*, Einaudi, Torino 1973, p. 302). James la cita con diverse omissioni dovute in parte a motivi di brevità, in parte all' edizione in suo possesso che la riportava incompleta.

Questi prati immensi – questi interminabili fiumi – come loro tu sei immenso e interminabile;
Tu sei quello o quella che è sovrano o sovrana su di essi
Sovrano nel tuo diritto sulla Natura, sugli elementi, il dolore, la passione, la dissoluzione.
Dalle tue caviglie cadono le catene – e trovi un'infallibile sufficienza;
Vecchio o giovane, maschio o femmina, rozzo, umile, reietto, qualunque cosa tu sia, si spinge in avanti;
Attraverso la nascita, la vita, la morte e la sepoltura, i mezzi ti sono assicurati, nulla è insufficiente;
Attraverso la rabbia, la sconfitta, l'ambizione, l'ignoranza, la noia, ciò che tu sei prende la sua strada.

Una poesia veramente bella e commovente, ma ci sono due modi, entrambi utili, di accostarsi a essa. Uno è quello monista, quello mistico del puro sentimento cosmico. Le glorie e la grandezza, quelle sono assolutamente vostre, anche nel mezzo del vostro disfacimento. Qualunque cosa possa capitarvi, qualunque cosa voi possiate sembrare, internamente voi siete salvi. Guardate indietro, adagiatevi all'indietro, sul vostro vero principio dell'essere! Questa è la famosa via del quietismo, dell'indifferenza. I suoi nemici la paragonano a un oppio dello spirito. Tuttavia il pragmatismo deve rispettare questa via, perché ha una corposa giustificazione storica.

Ma il pragmatismo vede un altro modo che deve anch'esso essere rispettato, l'interpretazione pluralistica della poesia. Il «te» così glorificato, a cui si rivolge l'inno, può significare le vostre migliori possibilità fenomenicamente considerate, o gli specifici effetti di redenzione che anche i vostri sbagli esercitano su voi stessi o sugli altri. Esso può significare la vostra solidarietà con le possibilità degli altri che voi amate e ammirate, cosicché voi accettate volentieri la vostra povera vita, perché essa è l'altra faccia della gloria. Voi potete almeno apprezzare, applaudire, assistere alla totalità di un mondo così coraggioso. Dimenticate ciò che vi è di basso in voi, allora, pensate solo a ciò che è elevato. Identificate la vostra vita con questo; allora, attraverso la rabbia, le sconfitte, l'ignoranza, la noia, qualunque cosa facciate di voi stessi, qualunque cosa voi siate nel più profondo di voi stessi, si aprirà la propria via.

Che lo si legga in un modo o nell'altro, il poema incoraggia la fedeltà verso noi stessi. Entrambi i modi soddisfano e santi-

ficano il flusso umano. Entrambi dipingono l'immagine di quel «te» su uno sfondo d'oro. Ma lo sfondo del primo modo è l'Uno statico, mentre nel secondo modo esso significa dei possibili al plurale, autentici possibili, ed esso contiene tutta l'inquietudine di questa concezione.

Tutt'e due i modi di leggere la poesia hanno la loro nobiltà; ma francamente la lettura pluralista si accorda molto meglio con il temperamento pragmatico, perché suggerisce immediatamente al nostro spirito un numero infinitamente più ampio di particolari dell'esperienza futura. Essa mette all'opera dentro di noi determinate attività. Anche se questo secondo modo sembra prosaico e terreno in confronto all'altro, tuttavia nessuno può accusarlo di essere tipicamente *tough-mind* nel senso brutale del termine. Però, se, come pragmatisti, voi preferiste decisamente il secondo modo *contro* il primo, verreste molto facilmente fraintesi. Verreste accusati di negare le idee più nobili, e di essere degli alleati dei *tough-minded* nel senso peggiore del termine.

Ricorderete senz'altro la lettera di quel signore del pubblico di cui ho letto alcuni brani nel nostro ultimo incontro. Concedetemi di leggervene ora un altro brano. Esso mostra una certa nebulosità che ritengo molto diffusa nel capire le alternative di fronte a noi.

> Io credo nel pluralismo – scrive il mio amico e corrispondente – credo che nella nostra ricerca della verità noi saltiamo da un isolotto di ghiaccio galleggiante a un altro, su di un mare infinito, e che con ognuno dei nostri atti rendiamo possibili nuove verità e impossibili quelle vecchie; credo che ogni uomo è responsabile del rendere migliore l'universo, e che, se non lo fa, lascerà la sua parte incompiuta. Tuttavia, nello stesso tempo sono disposto a sopportare che i miei figli siano malati di una malattia inguaribile e sofferenti (in realtà non lo sono) e di essere io stesso stupido, ma con abbastanza cervello da vedere la mia stupidità, a una sola condizione, e cioè, che attraverso la costruzione, con l'immaginazione e con la ragione, di *un'unità razionale di tutte le cose*, io possa concepire i miei atti, i miei pensieri e i miei guai come *completati da tutti gli altri fenomeni del mondo, come a formare, quando sono così completati, uno schema che io possa approvare e adottare come mio*; e per parte mia non posso essere persuaso che non possiamo gettare lo sguardo al di là dello scontato pluralismo dei naturalisti e dei pragmatisti verso un'unità logica per la quale essi non hanno alcun interesse o considerazione.

Una così bella professione di fede personale scalda il cuore di chi l'ascolta. Ma quanto chiarisce la sua mente filosofica? A quale interpretazione del poema del mondo colui che scrive è coerentemente incline, a quella monista o a quella pluralista? I suoi guai sono alleviati «quando sono così completati», completati, egli dice, cioè, da tutti i rimedi che *gli altri fenomeni* possono fornire. Ovviamente qui il nostro guarda ai particolari dell'esperienza, che interpreta in modo pluralista migliorista.

Ma egli è convinto di guardare indietro. Egli parla di ciò che chiama *l'unità* razionale delle cose, quando per tutto il tempo non fa che intendere la loro possibile *unificazione* empirica. Nello stesso tempo suppone che i pragmatisti, dal momento che criticano l'unità astratta del razionalismo, siano tagliati fuori dalla consolazione di credere nelle possibilità di salvezza della molteplicità concreta. In breve, non riesce a distinguere tra il considerare la perfezione del mondo come un principio necessario, e il considerarlo solamente come un possibile *terminus ad quem*.

Io considero l'autore della lettera come un autentico pragmatista, ma come un pragmatista *sans le savoir*[3]. Mi sembra uno dei membri di quel folto gruppo di amatori della filosofia di cui parlavo nella mia prima conferenza, ben disposto a prendere tutte le cose buone, senza preoccuparsi troppo se esse vadano d'accordo o no tra di loro. «Unità razionale di tutte le cose» è la formula ispirata che egli brandisce, e astrattamente accusa il pluralismo di essere in conflitto con essa (solo perché i nomi sono in contrasto), anche se concretamente egli

3. Su questo aspetto è interessante il confronto con Bergson. In *Le possibile et le réel* del 1920, Bergson scrive: «Il possibile è dunque il miraggio del presente nel passato [...] il possibile implica la realtà corrispondente con, inoltre, qualcosa che vi si aggiunge, poiché il possibile è l'effetto combinato della realtà già apparsa e di un dispositivo che la rigetta all'indietro. L'idea del possibile che si realizzerebbe acquistando esistenza [...] è quindi pura illusione [...]. Certo *l'Amleto* era possibile prima di essere realizzato, se con ciò si intende che non esistevano ostacoli insormontabili alla sua realizzazione. In questo senso particolare si definisce possibile ciò che non è impossibile e va da sé che questa non-impossibilità di una cosa è la condizione della sua realizzazione. Ma così inteso il possibile non si trova in nessun livello del virtuale, dell'idealmente preesistente». Cfr. H. Bergson, *Il possibile e il reale*, «Aut Aut», n. 204, 1984, pp. 10-11.

intende con ciò il mondo pragmatisticamente unificato e migliorato. La gran parte di noi resta in questa essenziale ambiguità, ed è bene ci resti; ma nell'interesse della chiarezza di idee è opportuno che qualcuno di noi vada oltre, per cui tenterò di mettere un po' meglio a fuoco questo particolare aspetto religioso. Allora, questo «tu», questo mondo assolutamente reale, questa unità che produce l'ispirazione morale e ha valore religioso deve essere presa monisticamente o pluralisticamente? È *ante rem* o *in rebus?* È un principio o una fine, un assoluto o un compiuto, un primo o un ultimo? Vi fa guardare in avanti o adagiare all'indietro? Vale certamente la pena di non confondere le due cose, perché una volta distinte hanno significati decisamente diversi per la vita.

Vi prego di osservare che pragmaticamente l'intero dilemma gira intorno alla nozione delle possibilità del mondo. Intellettualmente, il razionalismo invoca il suo principio assoluto di unità, come un fondamento di possibilità per la molteplicità dei fatti. Emotivamente, lo vede come un contenimento e un limite delle possibilità, una specie di garanzia che il risultato finale sarà buono. Così considerato, l'assoluto rende certe tutte le cose buone e impossibili tutte le cattive (e ciò ben inteso, in eterno), e si può dire che trasforma tutta la categoria della possibilità in categorie più sicure. Risulta evidente a questo punto che la grande differenza sul piano religioso è quella posta tra coloro i quali insistono nel dire che il mondo *deve essere* e sarà salvato, e quelli che si contentano di credere che *può essere* salvato. Tutto il contrasto tra la religione razionalista e quella empirista verte dunque sulla validità della possibilità. Pertanto è necessario cominciare col concentrare l'attenzione su questa parola. Che cosa può significare esattamente la parola «possibile»? Per le persone irriflessive essa indica una specie di terzo stato dell'essere, meno reale dell'esistenza, più reale della non-esistenza, un regno crepuscolare, uno stato ibrido, un limbo dentro e fuori del quale, di quando in quando, le realtà vengono fatte passare.

Una simile concezione è naturalmente troppo vaga e indefinita per soddisfarci. Qui, come altrove, il solo modo di estrarre il significato di un termine è usare il metodo pragmatico. Che differenza si produce quando dite che una cosa è possibile? Almeno una, che se qualcuno la definisce impossibile potete contraddirlo, se qualcuno la definisce reale potete

contraddirlo, e se qualcun'altro la definisce necessaria, potete contraddire anche lui.

Ma questo privilegio della contraddizione non è poi gran cosa. Quando dite che una cosa è possibile, non ci sarà qualche altra differenza in termini fattuali concreti?

C'è quanto meno questa differenza negativa, che se l'enunciato è vero, ne consegue che *non c'è niente di ciò che esiste capace di impedire* la cosa possibile. Si può allora dire che l'assenza di un reale fondamento di interferenza rende le *cose non impossibili*, e pertanto possibili in senso *puramente astratto*.

Ma gran parte dei possibili non sono semplicemente astratti, ma piuttosto concretamente fondati, o ben fondati, come si dice di solito. Che significa questo dal punto di vista pragmatico? Significa che non solo non ci sono al presente condizioni che li impediscano, ma che alcune condizioni di produzione della cosa possibile sono già presenti. Così un pollo concretamente possibile significa: 1) che l'idea di pollo non contiene contraddizioni interne essenziali; 2) che non ci sono in giro ragazzini, donnole o altri nemici; 3) che esiste almeno un uovo concretamente presente. Un pollo possibile significa un uovo concretamente presente – più una chioccia che cova, o un'incubatrice, o qualcosa di simile. Man mano che le condizioni concrete si approssimano alla completezza, il pollo diventa una possibilità sempre più fondata. Quando tutte le condizioni sono soddisfatte, la cosa cessa di essere una possibilità e diventa un fatto reale.

Applichiamo adesso questa nozione alla salvezza del mondo. Che cosa significa pragmaticamente dire che essa è possibile? Significa che qualcuna delle condizioni della salvezza esiste concretamente al presente. Maggiori sono le condizioni di salvezza esistenti, e minori quelle impedienti in cui ci si può imbattere, più la possibilità della salvezza è ben fondata, più essa diventa un fatto probabile.

Questo come sguardo preliminare sulla possibilità.

Ora, contraddirebbe all'autentico spirito della vita dire che le nostre menti devono essere indifferenti e neutrali riguardo a problemi come quello della salvezza del mondo. Chiunque asserisca di essere indifferente si qualifica come uno sciocco e un ipocrita. Noi tutti desideriamo minimizzare l'insicurezza dell'universo; siamo e dovremmo essere infelici quando lo vediamo esposto a ogni nemico e aperto a ogni influsso

distruttore della vita. Nondimeno ci sono degli infelici che pensano che la salvezza del mondo è impossibile. La loro dottrina è nota come pessimismo.

L'ottimismo a sua volta sarebbe la dottrina di chi pensa che la salvezza del mondo è inevitabile[4].

A metà strada tra i due c'è quello che può essere chiamato *migliorismo*, anche se finora è stato considerato più come un atteggiamento nelle cose umane, che come una vera dottrina filosofica. L'ottimismo è sempre stato la *dottrina* dominante nella filosofia europea. Il pessimismo è stato introdotto solo di recente da Schopenhauer e conta al momento pochi difensori sistematici[5].

Il migliorismo non considera la salvezza né come necessaria, né come impossibile, bensì come una possibilità, che diventa sempre più una probabilità quanto più numerose diventano le condizioni effettive di salvezza.

Non vi può essere alcun dubbio sul fatto che il pragmatismo deve propendere per il migliorismo. Alcune condizioni per la salvezza del mondo sono concretamente presenti, e noi non possiamo far finta di non vederle: e se si presentassero le restanti condizioni, la salvezza diventerebbe una realtà compiuta. Come è ovvio, qui utilizzo dei termini estremamente approssimativi. Voi potete interpretare la parola «salvezza» come vi pare, e farne un fenomeno tanto esteso e distributivo, o tanto cruciale e integrale, secondo i vostri gusti.

4. Il tema dell'opposizione tra ottimismo e pessimismo e della soluzione migliorista accompagna tutto lo svolgimento della ricerca jamesiana sin dai suoi primi scritti. Cfr. *Sur la methode subjective* (1877), EPh, pp. 25-27. Sull'alternativa pessimismo-ottimismo è incentrato *Is Life Worth Living?*, WB, in cui viene esposta la concezione del pessimismo come «Malattia religiosa», «tædium metafisico», e dell'ottimismo come temperamentale fiducia positiva nel bene come fondamento del mondo. Pessimismo e ottimismo «sono dei modi di definire il mondo e [...] le nostre stesse reazioni alla realtà del mondo, per quanto piccole possano essere, sono parti integranti del tutto e [...] necessariamente contribuiscono a determinare la definizione stessa». Tesi analoghe vengono riprese in *The Sentiment of Rationality*, contenuto nella stessa raccolta, [ed. it. *Volontà di credere*, pp. 124 sgg.] In *Pragmatism* viene accentuata la prospettiva escatologica dell'alternativa. La soluzione di James però resta identica: sono lo sforzo e la fiducia nel successo, la fede e l'azione, gli unici mezzi in possesso dell'uomo per determinare il senso della propria vita, nel modo migliore (cfr. *supra*).

5. La polemica di James con il pessimismo schopenhaueriano è di vecchia data. Cfr. la recensione a E. PFLEIDERER, *Der Moderne Pessimismus* (1875), ECR, §142, dove James critica congiuntamente Schopenhauer e Hartmann.

Prendete, per esempio, ognuno dei presenti con gli ideali che egli nutre e per i quali è disposto a vivere e a lavorare. Ognuno di tali ideali realizzato sarà un momento della salvezza del mondo. Ma questi ideali individuali non sono semplici possibilità astratte. Essi sono fondati, sono possibilità *vive*[6], perché siamo i loro paladini e le loro garanzie viventi, e se sopraggiungono le condizioni complementari, i nostri ideali diventeranno effettivi. Ora, che cosa sono le condizioni complementari? Sono, in primo luogo, una combinazione di cose tale da darci nel corso del tempo una possibilità – un'apertura dentro la quale saltare – e, infine, la *nostra azione*[7].

Riesce, dunque, la nostra azione a *creare* la salvezza del mondo nella misura in cui si fa spazio, nella misura in cui salta nell'apertura? Riesce a creare, non l'intera salvezza del mondo, ovviamente, ma almeno quel tanto che corrisponde alla porzione del mondo che essa ricopre?

Qui bisogna prendere il toro per le corna, e in barba a tutta la combriccola dei razionalisti e dei monisti, a qualsiasi specie appartengano, io chiedo: *perché no?* Le nostre azioni, i nostri cambiamenti, in cui sembriamo dare prova di noi e crescere, sono le parti del mondo a cui siamo più vicini, le parti di cui la nostra conoscenza è più profonda e completa. Perché non dovremmo considerarli al loro valore nominale? Perché non possono essere i luoghi di cambiamento e di crescita effettivi del mondo che sembrano essere? Perché non possono essere l'officina dell'essere, in cui afferriamo il fatto nel suo farsi, di modo che in nessun luogo il mondo può crescere in alcun altro modo diverso da questo?

Ci chiamano irrazionali. Come può un nuovo essere venire qua e là a macchie che si sommano o restano separate a caso, indipendentemente dal resto? Ci deve essere una ragione per le nostre azioni, e dove, in ultima analisi, possiamo cercare

6. Cfr. *The Will to Believe*, §I, WB [ed. it. p. 56]. «Vi invito a chiamare ipotesi tutto ciò che può essere proposto alla nostra credenza; e come in elettricità si parla di fili vivi e di fili morti, così noi distingueremo le ipotesi in vive e inerti. Un'ipotesi viva è un'ipotesi tale da offrirsi come possibilità reale a chi viene offerta [...] l'inerzia e la vitalità di un'ipotesi non è una proprietà intrinseca a quest'ultima, ma è in rapporto con il singolo pensante».

7. James ripropone qui in chiave di possibilità l'argomento già noto della credenza autoverificantesi. Possibilità e credenza sono le due facce complementari, oggettiva e soggettiva, della realtà *in fieri*.

qualche ragione se non nella pressione materiale o nella costrizione logica della natura totale del mondo? Non ci può essere che un solo reale agente di crescita, o di crescita apparente, e questo agente è il mondo stesso nella sua totalità. Esso può crescere in tutte le sue parti, ammesso che crescita ci sia, ma è irrazionale pensare che le singole parti crescano *per sé*.

Ma se si parla di razionalità, e di ragioni per le cose, e si insiste nel dire che queste non possono proprio prodursi a macchie, che *specie* di ragione può esserci alla fin fine, perché una qualsivoglia cosa debba, in assoluto, aver luogo? Parlate pure quanto vi pare di logica, di necessità, di categorie, dell'assoluto e di tutto l'armamentario filosofico, ma la sola ragione *reale* accettabile del perché un qualcosa dovrebbe mai aver luogo è che *qualcuno desidera che esso sia qui.* Essa è *richiesta*, richiesta, magari, per dare sollievo a una frazione, non importa quanto piccola, della massa del mondo. Questa è una *ragione vivente*, al cui confronto le cause materiali e le necessità logiche sono cose spettrali.

In breve, il solo mondo pienamente razionale sarebbe quello dei desideri, il mondo della telepatia, dove ogni desiderio si realizza istantaneamente, senza dover considerare o ammansire potenze circostanti o frapposte. Questo è il mondo proprio dell'Assoluto. Questi chiede al mondo fenomenico di essere ed esso *è*, esattamente come lo desidera, non essendo necessaria alcun'altra condizione. Nel nostro mondo, i desideri di un singolo individuo sono solo una condizione. Ci sono altri individui con altri desideri ed essi devono prima essere propiziati. Così l'Essere cresce, in questo mondo plurale, sottoposto a ogni tipo di resistenza e, di compromesso in compromesso, solo gradualmente si organizza in ciò che può essere chiamata, in un secondo momento, forma razionale. Solo in pochi settori della vita ci avviciniamo al tipo di organizzazione del mondo dei desideri. Vogliamo l'acqua e giriamo il rubinetto. Vogliamo una foto e premiamo un pulsante. Vogliamo un'informazione e telefoniamo. Vogliamo viaggiare e compriamo un biglietto. In questi e in altri casi simili difficilmente abbiamo bisogno di fare molto di più che desiderare: il mondo è razionalmente organizzato in modo da fare il resto.

Ma questo discorso sulla razionalità è una parentesi, una digressione. Ciò che stavamo discutendo era l'idea di un

mondo che cresce non integralmente ma a pezzi, grazie al contributo delle sue diverse parti. Considerate l'ipotesi seriamente, come un'ipotesi viva. Supponete che l'autore del mondo prima della creazione vi offra questa opportunità, dicendo: «Io creerò un mondo che non avrà la certezza di essere salvato, un mondo la cui perfezione sarà puramente condizionale, e la condizione è che ognuno dei suoi numerosi agenti agisca secondo il suo "livello ottimale". Io ti offro l'occasione di prendere parte a tale mondo. Come vedi, la sua salvezza non è affatto garantita. Si tratta di una vera e propria avventura, con un pericolo reale, ma che tuttavia può essere superata e vinta. Quello che deve essere onestamente costituito è uno schema di lavoro cooperativo. Vuoi unirti anche tu? Avrai abbastanza fiducia in te stesso e negli altri da affrontare il rischio?».

Potete dire in tutta serietà che, se vi fosse proposta una partecipazione a un simile mondo, vi sentireste certi di rifiutarla, perché non ci sono sufficienti garanzie? Direste che, piuttosto che essere parte di un universo così fondamentalmente pluralistico e irrazionale, preferireste ripiombare nel torpore della non-entità da cui siete stati momentaneamente destati dalla voce tentatrice?

Ovviamente, solo che siate normali, non fareste niente del genere. Nella gran parte di noi c'è una sana apertura dello spirito, una certa felice disposizione, a cui un tale universo calza perfettamente. Pertanto accetteremmo l'offerta: «*Top! und Schlag auf Schlag*!»[8]. Sarebbe proprio come il mondo in cui praticamente viviamo; e la lealtà verso la nostra vecchia nutrice, la Natura, ci impedirebbe di dire di no. Il mondo proposto ci sembrerebbe «razionale» nel modo più vivo.

Credo che la maggior parte di noi, pertanto, darebbe il benvenuto alla proposta e unirebbe il proprio *fiat* a quello del Creatore[9]. Tuttavia qualcuno forse non lo farebbe, perché in

8. «D'accordo. E colpo su colpo». In tedesco nel testo.

9. Cfr. T. Carlyle, *On Heroes*, cit., p. 2 [trad. it. *Gli Eroi*, Rizzoli, Milano 1992, p. 40.]: «Giustissimo in ogni senso, quando si dice che la religione è il principale connotato di ogni uomo [...]. Per religione qui non intendo il credo che professa, i dogmi che accetta e sostiene con la parola [...]. Ma quel che un uomo praticamente crede [...] quel che un uomo praticamente ha a cuore e sa per certo

ogni comunità umana ci sono menti malate alle quali la prospettiva di un universo con una sola possibilità di salvezza, per la quale bisogna combattere, non piacerebbe. Ci sono momenti di scoraggiamento in tutti noi, quando siamo stanchi di noi stessi e stanchi di lottare invano. La nostra vita crolla, e noi cadiamo nell'atteggiamento del figliol prodigo. Perdiamo ogni fiducia nelle possibilità che le cose offrono. Vogliamo un universo dove possiamo proprio abbandonarci, lasciarci andare sulle spalle di nostro padre, ed essere assorbiti nella vita assoluta, come una goccia d'acqua si perde in un fiume o nel mare. La pace e il riposo, la sicurezza desiderata in questi momenti è la sicurezza contro gli accidenti che imperversano nell'esperienza finita. Il Nirvana significa salvezza da questo infinito carosello di avventure di cui consiste il mondo sensibile. L'atteggiamento degli indù e dei buddisti è essenzialmente la paura, essi sono semplicemente spaventati da ulteriori esperienze, spaventati dalla vita[10].

Per gli uomini con un tale carattere, il monismo religioso arriva con le sue parole consolatorie: «Tutto è necessario ed essenziale, anche tu con la tua anima e il tuo cuore malati. Tutti sono uno con Dio, e in Dio tutto è bene. Le braccia dell'eternità ti sotengono, sia che nel mondo delle apparenze finite tu sembri fallire o riuscire». Non ci possono essere dubbi che quando gli uomini sono ridotti alle estreme condizioni di malata disperazione, l'assolutismo è l'unico schema che li salvi. La morale pluralistica fa battere loro i denti, li raggela nel profondo del cuore.

Così possiamo vedere concretamente due tipi di religione in acuto contrasto. Usando i nostri vecchi termini di paragone, possiamo dire che lo schema assolutistico si rivolge ai *tender-minded*, mentre lo schema pluralistico si rivolge ai *tough-minded*. Molte persone si rifiuterebbero assolutamente di definire religioso lo schema pluralistico. Piuttosto lo definirebbero morale e chiamerebbero religioso solo lo schema monistico. Nella storia del pensiero umano religione nel senso di attesa, e morale nel senso di auto sufficienza, sono state piuttosto frequentemente messe in competizione, l'una contro l'altra, come incompatibili.

riguardo alle sue relazioni esistenziali con questo misterioso universo, ai suoi doveri e al suo destino sulla terra [...]. Quello è la sua religione».

10. Su buddismo e induismo si veda VRE, pp. 400-402.

Ci troviamo qui di fronte alla domanda finale della filosofia. Nella quarta conferenza ho detto che credevo che l'alternativa monismo-pluralismo fosse il problema più profondo e più pregnante che il nostro spirito potesse formulare. Può essere che ci troviamo di fronte a una disgiunzione ultima? che solo un'alternativa sia quella vera? che pluralismo e monismo siano autenticamente incompatibili? Così che, se il mondo fosse realmente costituito pluralisticamente, se realmente esistesse distributivamente e fosse composto da una moltitudine di individui, esso potrebbe essere salvato solo poco alla volta e *de facto*, come risultato del loro comportamento? È possibile che la sua storia epica possa non essere cortocircuitata in alcun modo da una essenziale unicità, in cui la collettività fosse già «compresa» precedentemente ed eternamente «superata»? Se così fosse, dovremmo scegliere una filosofia o l'altra. Non potremmo dire «sì, sì» a entrambe le alternative. Ci dovrebbe essere un «no» nelle nostre relazioni con il possibile. Dovremmo confessare una delusione finale: non potremmo restare spiriti sani e malati in uno stesso atto indivisibile.

Ovviamente come esseri umani possiamo essere intelletti sani un giorno e anime malate il giorno dopo[11]; e come amatori che si dilettano di filosofia possiamo forse permetterci di definirci pluralisti monisti, deterministi liberi, o qualunque altra formula di riconciliazione ci possa venire in mente. Ma come filosofi che mirano alla chiarezza e alla coerenza e sentono il pragmatistico bisogno di far collimare verità con verità, siamo obbligati a porci il problema se adottare esplicitamente il pensiero di tipo più morbido o quello più forte. A *questo* interrogativo in particolare sono sempre stato sensibile: non può essere che le pretese dei *tender-minded* vadano troppo oltre? Non può darsi che la nozione di un mondo comunque già salvo *in toto*, sia troppo edulcorata per reggere? L'ottimismo religioso non sarà troppo idilliaco? Siamo sicuri che *tutti* devono essere salvati? Che *non* bisogna pagare un prezzo nel lavoro di salvazione? Che l'ultima parola sia dolce? Tutto l'universo non è altro che un «sì, sì»? Non c'è un reale «no» che

11. Cfr. VRE, lct. VIII.

si erge nel nucleo più profondo della vita? Proprio la profonda «serietà» che attribuiamo alla vita non significa forse che dei «no» e delle perdite ineluttabili formano una parte di essa, che da qualche parte ci sono degli autentici sacrifici, e che qualcosa di permanentemente aspro e amaro rimane sempre nel fondo del calice?

Qui non posso parlare ufficialmente come pragmatista; tutto ciò che posso dire è che il mio personale pragmatismo non mi impedisce di allinearmi con questa visione più moralistica, e di abbandonare la pretesa di una riconciliazione totale. La possibilità di ciò è compresa nella disponibilità del pragmatismo a trattare il pluralismo come un'ipotesi seria. Alla fine è la nostra fede e non la nostra logica che decide simili questioni, e io nego il diritto di qualsiasi pretesa logica a porre un veto alla mia fede[12]. Io sono disposto ad accettare che l'universo sia realmente pericoloso e avventuroso, senza quindi fare marcia indietro e gridare «Fermate il gioco». Sono disposto a pensare che l'atteggiamento da figliol prodigo, per noi praticabile in molte vicissitudini, non sia l'atteggiamento finale giusto nei confronti della vita nella sua interezza. Sono disposto ad ammettere che ci siano perdite e perdenti reali, e non la conservazione totale di tutto ciò che è[13]. Io posso credere all'ideale come a qualcosa di compiuto, non di originario, come a un estratto, non come all'intero. Quando il calice è versato, la feccia è abbandonata per sempre, ma la possibilità di ciò che è versato è abbastanza dolce perché lo si accetti.

È un fatto che innumerevoli immaginazioni umane vivono in questo moralistico ed epico tipo di universo, e trovano i suoi successi, disseminati e connessi, sufficienti per i loro bisogni razionali. Nell'antologia greca c'è un epigramma[14] elegantemente tradotto che esprime mirabilmente questo stato mentale, questa accettazione di una perdita per quanto irreparabile, anche se l'elemento perso potrebbe essere il proprio sé:

> Un marinaio naufragato, seppellito su questa costa
> ti dice di partire.

12. È la tematica di fondo di *The Will to Believe*.
13. Cfr. VRE, pp. 131-133 e 526.
14. *L'epigramma è di Teodoride di Siracusa, poeta del III sec. a.C.

> Un gran numero di intrepide navi, quando noi ci perdemmo,
> superarono la tempesta.

Quei puritani che rispondevano «Sì» alla domanda «Sei disposto a essere dannato per la gloria di Dio?»[15] erano in questa obiettiva e magnanima condizione di spirito. Il modo di sfuggire il male in questo sistema non è porlo come «*aufgehoben*», o conservarlo nel tutto come un elemento essenziale, ma «superarlo». L'unico modo è di *eliminarlo del tutto, buttarlo a mare e passare oltre, collaborando nella costruzione di un universo che ne dimenticherà anche il nome.* È perfettamente possibile accettare sinceramente un tipo severo di universo da cui l'elemento della «serietà» non deve essere espulso[16]. Chiunque faccia questo è, a mio avviso, un autentico pragmatista. Questi è disposto a vivere su uno schema di possibilità non garantite in cui crede; disposto a pagare di persona, se necessario, per la realizzazione degli ideali che concepisce.

15. Nel New England uno dei più accesi propugnatori della dottrina calvinista della volontà di essere dannati per la gloria di Dio era stato Samuel Hopkins, l'austero e rigido predicatore puritano del XVIII secolo, che aveva influenzato più di una generazione di bostoniani. L'eco della tradizione puritana si manteneva ancora viva nella tradizione culturale del New England, nonostante i rivolgimenti e le mutazioni avvenute in ambito religioso nel XIX secolo. Lo stesso James sembra essere stato particolarmente impressionato da questo particolare aspetto della dottrina puritana, che cita più di una volta. Cfr. *Psychology*, p. 193. «Probabilmente nessuno può fare sacrifici in nome della "giustizia" senza personificare in qualche modo il principio della giustizia, nel cui nome il sacrificio viene fatto, e aspettarsi da lui un ringraziamento [...]. La vecchia domanda con cui si saggiava la pietà "Sei tu disposto a essere dannato per la gloria di Dio?" non riceveva mai risposte affermative, eccetto che da coloro i quali nel loro cuore si sentivano sicuri che Dio "faceva credito" alla loro disponibilità, e attribuiva loro così un maggior valore che se nel Suo ineffabile piano Egli non li avesse condannati affatto».
16. Cfr. *The Sentiment of Rationality*, WB [ed. it. p. 109]: «Chi dice "la vita è reale, la vita è una cosa seria"... [attribuisce] a tale definizione la prerogativa di pretendere da noi quel particolare atteggiamento definito "serietà", che indica la disponibilità a vivere con energia, sebbene l'energia stessa porti dolore». Il tema della serietà, ovvero della vita vissuta come sforzo e come impegno, è ricorrente e costante nelle opere di James, e costituisce uno dei punti chiave della sua concezione della società. Un'interessante anticipazione di questo tema si trova in T. CARLYLE, *On Heroes*, cit., p. 44. A proposito della teoria che vorrebbe nell'allegoria e nel gioco poetico l'origine delle religioni politeiste, Carlyle scrive: «Pensate che si possa credere e assumere a norma di vita un'allegoria, un gioco poetico? Non di gioco abbiamo bisogno, ma di cose serie. Vivere in questo mondo è una cosa oltremodo seria; morire non è un gioco per l'uomo. Mai egli vide la vita come un gioco, ma come una dura realtà, un evento estremamente serio».

Quali *sono* ora, concretamente, in un universo di questo tipo, le altre forze nella cui cooperazione confida? Almeno i suoi compagni di avventura, gli altri uomini, nel grado dell'essere che il nostro universo attuale ha raggiunto. Ma non ci sono anche delle forze sovrumane, quali quelle nelle quali abbiamo ritenuto che gli uomini religiosi, di tipo pluralistico, abbiano sempre creduto? Le loro parole possono essere sembrate di stile monistico quando hanno detto «non c'è altro Dio che Dio», ma il politeismo originario della specie umana si è solo vagamente e imperfettamente sublimato nel monoteismo, e lo stesso monoteismo, nella misura in cui era religioso e non uno schema accademico di istruzioni per metafisici, ha sempre visto Dio come un aiuto, *primus inter pares,* in mezzo a tutti gli artefici del grande destino del mondo[17].

Temo che le mie precedenti lezioni, confinate come erano agli aspetti umani e umanistici abbiano lasciato su molti di voi l'impressione che pragmatismo significhi lasciare sistematicamente fuori ciò che è sovrumano. In effetti, ho mostrato davvero poco rispetto per l'Assoluto, e fino a questo momento non ho parlato di alcun'altra ipotesi sovrumana, se non di questa. Ma io confido che per voi sia abbastanza evidente che l'Assoluto non ha niente in comune con il Dio teista, se non la sua sovrumanità. Stando ai principi pragmatisti, se l'ipotesi di Dio funziona in modo soddisfacente, nel senso più ampio del termine, è vera[18]. Ora, quali che possano essere le sue difficoltà residue, l'esperienza mostra che questa ipotesi certamente funziona, e che il problema è strutturarla e determinarla così che si combini soddisfacentemente con tutte le altre verità funzionanti. Non posso mettermi a esporre un'intera teologia alla fine di questa conferenza; ma se vi dico che ho scritto un libro sull'esperienza religiosa degli uomini[19], che nel complesso è stato considerato propendere per l'esistenza di Dio, forse esimerete il mio personale pragmatismo dall'accusa di essere un sistema ateo. Io stesso non credo assolutamente che la nostra esperienza umana sia la forma più alta di esperienza esistente nell'universo[20]. Credo molto, piuttosto, che noi stiamo con l'intero universo nella stessa relazione in cui i nostri cani e gatti stanno con la vita umana. Essi abitano le nostre pinacoteche e biblioteche. Prendono parte a scene del cui significato non hanno il minimo sospetto[21]. Sono puramente tangenziali alle curve della storia i cui inizi, forme e termini passano assolutamente al di là della loro visuale. Così noi siamo tangenziali alla più vasta vita delle cose. Ma proprio come molti degli ideali dei cani e dei gatti coincidono con i nostri, e i cani e i gatti hanno giornalmente una prova vivente

17. Cfr. VRE, p. 131: «In altre parole, il teismo filosofico ha sempre mostrato una tendenza a diventare panteistico e monistico [...] e questo a differenza del teismo popolare o pratico, che è sempre stato più o meno francamente pluralista, per non dire politeista, e si è sempre mostrato perfettamente soddisfatto con un universo composto di molti principi originali, a condizione che ci sia concesso credere che il principio divino resta supremo». Si veda anche ivi, pp. 525-526, dove James connette il "suo" politeismo con l'incertezza della salvezza.

18. Sul primato del teismo in quanto teoria che fornisce la maggior soddisfazione possibile in virtù della sua razionalità pratica, cfr. *Reflex Action and Theism*, WB [ed. it. pp. 148 sgg]. Il presupposto di James è che la mente sia divisa, secondo lo schema della «azione riflessa» in tre sezioni: impressione/determinazione/reazione. Ogni teoria fondata su principi universali deve soddisfare egualmente tutt'e tre le sezioni, dando a ognuna materia per operare. Se questo non avviene la teoria decade. Questa capacità di soddisfare le tre parti della mente viene definita come razionalità. Da ciò deriva che «il teismo stesso, in forza della sua razionalità pratica, è certamente destinato a sopravvivere alle credenze che gli sono inferiori [...] il teismo ha sempre a disposizione la soluzione più pratica e razionale che sia possibile concepire [...] La nostra natura di esseri che vogliono e agiscono [...] è quindi destinata a esercitare una pressione costante sulle altre sezioni della mente per indurla a funzionare in base a conclusioni teistiche». Si può supporre, anche in base a quanto visto precedentemente, che la grande differenza tra il Dio del teismo e l'Assoluto del monismo intellettualista consista nell' assenza di razionalità pratica di quest'ultimo, ovvero nell'azione inibente che esso ha sull'azione.

19. Cfr. VRE, p. 515: «Tralasciando le credenze superiori, e limitandoci a ciò che è comune e generico, noi abbiamo nel fatto che la persona cosciente è in rapporto di continuità con un sé più vasto attraverso il quale giungono le esperienze salvifiche, un contenuto positivo dell'esperienza religiosa che, mi sembra, *è letteralmente e oggettivamente vera fintanto che succede*».

20. Cfr. *Lettera WJ a C.A. Strong*, 9 Aprile 1907, LT II, p. 269: «Io considero il Dio "onnisciente" e "onnipotente" della teologia come una malattia del filosofare. Ma tu potresti chiedermi perché, avendo buttato via gran parte di ciò che costituisce il filosofare, non lo butto via del tutto? Perché questo significherebbe una volontà-di-credere negativa troppo forte per me. Significherebbe una non-credenza dogmatica nell'esistenza di una qualsiasi coscienza superiore a quella umana 'normale' [...]. Si tratta da entrambe le parti di una volontà-di-credere: io sono assolutamente disposto ad accettare che gli altri non credano, perché tu non potresti essere tollerantemente interessato allo spettacolo della mia credenza?».

21. Cfr. *Is Life Worth Living?*, WB [trad. it. p. 49]: «I nostri cani, per esempio, rientrano nella nostra vita, ma non fanno parte di essa. Di ora in ora sono testimoni di una superficie esterna di eventi il cui significato intrinseco non può con nessun possibile procedimento essere rivelato alla loro intelligenza, eventi in cui spesso svolgono una parte di primo piano».

del fatto, possiamo ben credere, sulla base delle prove che l'esperienza religiosa fornisce, che poteri superiori esistono e sono all'opera per salvare il mondo secondo linee ideali simili alle nostre.

Vedete che il pragmatismo può essere considerato religioso, se ammettete che la religione possa essere di tipo pluralista o semplicemente migliorista. Ma se voi alla fine ammetterete quel tipo di religione oppure no è un problema che soltanto voi potete decidere. Il pragmatismo deve rimandare le risposte dogmatiche, perché non sappiamo ancora con certezza che tipo di religione funzionerà meglio nel lungo periodo. Le varie credenze superiori degli uomini, le loro diverse avventure di fede, sono infatti ciò di cui abbiamo bisogno per produrre la prova. Voi probabilmente vivete le vostre avventure personali individualmente. Se siete radicalmente *tough*, la confusione dei fatti sensibili della natura vi basterà, e non avrete alcun bisogno della religione. Se siete radicalmente *tender*, vi interesserete alla più monistica forma di religione possibile: la forma pluralistica, con la sua fiducia in possibilità che non sono necessità, non vi sembrerà offrire sufficiente sicurezza.

Ma se voi non siete nessuna delle due cose in modo estremo e radicale, bensì una via intermedia, con entrambe le componenti, come lo è la gran parte di noi, può sembrarvi che il tipo di religione morale e pluralista che vi ho offerto sia una sintesi religiosa tanto buona, quanto verosimile. Tra i due estremi del crudo naturalismo, da un lato, e dell'assolutismo trascendentale, dall'altro, voi potete scoprire che ciò che mi prendo la libertà di chiamare il teismo di tipo pragmatista o migliorista è esattamente ciò di cui avete bisogno.

BIBLIOGRAFIA

EDIZIONI ORIGINALI:

The Principles of Psychology, 2 vols., Holt, New York 1890.

Psychology (Briefer Course), Holt, New York 1892.

The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy, Longmans, Green and Company, New York 1897.

Human Immortality, Two Supposed Objections to the Doctrine, Houghton Mifflin, Boston 1898.

Talks to Teachers on Psychology, And to Students on Some of Life's Ideals, Holt, New York 1899.

The Varieties of Religious Experience, A Study in Human Nature, Longmans, Green and Company, New York 1902.

Pragmatism, A New Name far Some Old Ways of Thinking, Longmans, Green and Company, New York 1907.

The Meaning of Truth, A Sequel to Pragmatism, Longmans, Green and Company, New York 1909.

A Pluralistic Universe, Hibbert Lectures at Manchester College on the Present Situation in Philosophy, Longmans, Green and Company, New York 1909.

PUBBLICATI POSTUMI:

Some Problems of Philosophy, A Beginning of an Introduction to Philosophy, Longmans, Green and Company, New York 1911.

Essays in Radical Empiricism, Longmans, Green and Company, New York 1912.

EDIZIONE CRITICA:

The Works of William James, Frederick H. Burkhardt, Fredson Bowers, and Ignas K, Skrupskelis (eds.), Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1975-1988.

Indice dell'opera:

Volume 1 *Pragmatism* (1975)
Volume 2 *The Meaning of Truth* (1975)
Volume 3 *Essays in Radical Empiricism* (1976)
Volume 4 *A Pluralistic Universe* (1977)
Volume 5 *Essays in Philosophy* (1978)
Volume 6 *The Will to Believe* (1979)
Volume 7 *Some Problems of Philosophy* (1979)
Volume 8 *The Principles of Psychology* (3 vols.) (1981)
Volume 9 *Essays in Religion and Morality* (1982)
Volume 10 *Talks to Teachers on Psychology* (1983)
Volume 11 *Essays in Psychology* (1983)
Volume 12 *Psychology, The Briefer Course* (1984)
Volume 13 *The Varieties of Religious Experience* (1985)
Volume 14 *Essays in Psychical Research* (1986)
Volume 15 *Essays, Comments and Reviews* (1987)
Volume 16 *Manuscript Lectures* (1988)
Volume 17 *Manuscripts, Essays and Notes* (1988)

CORRISPONDENZA:

The Letters of William James, 2 vols., edited by Henry James, Atlantic Monthly Press, Boston 1920.

Selected Letters of William James, edited by Elizabeth Hardwick, David R. Godine, Boston 1961.

The Correspondence of William James, edited by Ignas K. Skrupskelis and Elizabeth M. Berkeley, 12 vols., University Press of Virginia, Charlottesville and London 1992-2004.

LETTERATURA SECONDARIA:

BARZUN, J., *A Stroll with William James*, The University of Chicago Press, Chicago 1983.

BAYLEY, J.E., *A Jamesian Theory of Self*, «Transactions of the Charles S. Peirce Society», XII, n. 2 (1976), pp. 148-165.

BELLATALLA, L., *Uomo e ragione in William James*, Armando, Torino 1979.

BERGSON, H., *Sur le pragmatisme de William James* in *La pensée et le mouvant*, Alcan, Paris 1950.

BESOLI, S. (a cura di), *William James e la fenomenologia*, «Discipline Filosofiche», X, 2, 2000 (Numero monografico).

BIRD, G., *William James*, Kegan Paul, London 1986.

BIXLER, J.S., *The Existentialists and William James*, «The American Scholar», wint. 1958/59, pp. 80-90.

BOLLER, P.F., *Freedom in the Thought of William James*, «American Quarterly», XVI, n. 2 (1964), pp. 3-11.

BOUTROUX, E., *William James*, A. Colin, Paris 1911.

BRENNAN, B.P., *The Ethics of William James*, Bookman Associates, New York 1965.

BRICKLIN, J. (ed.), *Sciousness*, Eirini Press, Guilford (CT) 2007.

BROWNING, D.S., *Pluralism and Personality*, Bucknell University, Press, Lewisburg 1980.

BYBEE, M.D., *James's Theory of Truth As a Theory of Knowledge*, «Transactions of the Charles S. Peirce Society», XX, 3, (1984), pp. 253-267.

CAMPBELL, J., *William James and the Ethic of Fulfilment*, «Transactions of the Charles S. Peirce Society», XVII, 3 (1981), pp. 224-230.

CARPENTER, F.I., *William James and Emerson*, «American Literature», XI (1939), pp. 39-57.

CIVITA, A., *La filosofia del vissuto*, UNICOPLI, Milano 1982.

DEARMEY, M.H. - KOUSGAARD, S., *The Philosophical Psychology of William James*, University Press of America, Washington D.C 1986.

DE ARMEY, M.H., *Thomas Davidson's Apeirotheism and Its Influence on William James and John Dewey*, «Journal of the History of Ideas», XLVIII (1987), pp. 691-708.

DOOLEY, P.K., *Pragmatism as Humanism*, Nelson Hall, Chicago 1974.

DOORE, G.L., *William James and the Ethics of Belief*, «Philosophy», 58 (1983), pp. 353-364.

FRANZESE, S., *L'uomo indeterminato*, D'Anselmi, Roma 2000.

FRANZESE, S. - KRAEMER, F., *Fringes of Religious Experience*, Ontos Verlag, Frankfurt 2007.

EDIE, J.M., *The Genesis of a Phenomenological Theory of the Experience of Personal Identity. William James on Consciousness and the Self*, «Man & World», vol., 6, n. 3 (1973), pp. 322-340.

ID., *William James and Phenomenology*, Indiana University, Press, Bloomington 1987.

GALE, R.M., *William James and the Ethics of Belief*, «American Philosophical, Quarterly», 17, n. 1 (1980), pp. 1-14.

ID., *The Divided Self of William James*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

GAVIN, W.J., *James's Metaphysics, Language as the House of 'Pure Experience'*, «Man and World», 12, n. 2 (1979), pp. 142-159.

GURWITSCH, A., *Studies in Phenomenology and Psychology*, Northwestern University Press, Evanstone 1966.

HARE P.H. - MADDEN, E.H., *William James & C.J. Ducasse on the Ethics of Belief*, «Transactions of the Charles S. Peirce Society», IV, n. 3 (1968).

KAUBER, P. - HARE, P.H., *The Right and Duty to Will to Believe*, «Canadian Journal of Philosophy», IV, n. 2 (1974), pp. 327-343.

KALLEN, H.M., *William James and Henri Bergson*, University of Chicago Press, Chicago 1956.

KERSTEN, F., *Franz Brentano and William James*, «Journal of History of Philosophy», V (1969), pp. 177-121.

LAYMAN, C.S., *The Truth in The Will to Believe*, «History of Philosophy Quarterly», IV, n. 4 (1987), pp. 467-483.

MYERS, G.H., *William James, his Life and Thought*, Yale University Press, London 1986.

PERRY, R.B., *The Thought and Character of William James*, Little Brown & Co., Boston 1936.

PIHLSTRÖM, S., *Metaphysics with a Human Face: William James and The Prospects of Pragmatist Metaphysics*, «William James Studies», 2 (1), 2007.

PUTNAM, R.A. (ed.), *The Cambridge Companion to William James*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.

REVERDIN, H., *La notion d'expérience d'aprés William James*, Georg et C., Genève 1913.

RICHARDSON, R.R., *William James in the Maelstrom of American Modernism*, Houghton Mifflin, Boston 2007.

RICONDA, G., *Invito al pensiero di James*, Mursia, Milano 1999.

ID., *Il significato del pluralismo nel pensiero di William James*, in *Il problema dell'errore nelle concezioni pluriprospettivistiche della verità*, Il Melangolo, Genova 1987.

ROBACK, A.A., *William James, His Marginalia, Personality and Contribution*, Sci-Art Publishers, Cambridge (Mass.) 1942.

ROTH, J.K., *Freedom and The Moral Life. The Ethics of William James*, The Westminster Press, Philadelphia 1965.

SEIGFRIED, C.H., *William James's Radical Reconstruction of Philosophy*, State University, Press, New York 1990.

SUCKIEL, E.K., *The Pragmatic Philosophy of William James*, University of Notredame Press, London 1982.

THAYER, H.S., *On William James on Truth*, «Transactions of the Charles S. Peirce Society», XIII, 1, 1977, pp. 3-19.

WAHL, J., *Vers le concret*, Vrin, Paris 1932.

WILSHIRE, B.W., *William James and Phenomenology. A Study of "The Principles of Psychology"*, Bloomington, Indiana University Press, 1968.

ID., *The Primal Roots of American Philosophy*, The Pennsylvania State University Press, University Park (PA) 2000.

STUDI SUL PRAGMATISMO:

ABEL, R., *Humanistic Pragmatism. The Philosophy of F.C.S. Schiller*, The Free Press, New York 1966.

AYER, J.A., *The Origins of Pragmatism*, MacMillan, London 1968.

BERTHELOT, R., *Un romantisme utilitaire*, Alcan, Paris 1911.

CALCATERRA, R.M., *Introduzione al pragmatismo americano*, Laterza, Roma 1997.

ID., *Pragmatismo: I valori dell'esperienza*, Carocci, Roma 2003.

COMETTI, J.-P. (ed.), *Lire Rorty. Le pragmatisme et ses consequences*, Ed. de L'éclat, Combas 1992.

HARTSHORNE, C., *Creativity in American Philosophy*, State University of New York Press, Albany 1984.

LOVEJOY, A.O., *The Thirteen Pragmatisms & Other Essays*, Johns Hopkins Press, Baltimore 1963.

MENAND, L., *The Metaphysical Club: A Story of Ideas in America*, Farrar, Strauss & Giroux, New York 2001.

MOORE, G.E., *American Pragmatism, Peirce, James and Dewey*, Columbia University Press, New York 1961.

ID., *Professor James's Pragmatism*, «Proceedings of the Aristotelian Society», VIII, (1907-8).

PAPINI, G., *Saggi sul pragmatismo in Filosofia e letteratura*, Mondadori, Milano 1961.

PUTNAM, H., *Pragmatism, An Open Question*, Blackwell, Cambridge (Mass.) 1995.

RORTY, R., *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, 1982.

ROSENTHAL, S.B., *Speculative Pragmatism*, Open Court, La Salle (IL) 1990.

SANTUCCI, A., *Il pragmatismo in Italia*, Il Mulino, Bologna 1963.

ID., *Storia del pragmatismo*, Laterza, Bari 1992.

SCHEFFLER, I., *Four Pragmatists*, Routledge & Keagan Paul, London 1974.

SHOOK, J. - MARGOLIS, J. (eds.), *A Companion to Pragmatism*, Blackwell Publ., Oxford 2006.

STUHR, J.J., *Genealogic Pragmatism, Philosophy, Experience and Community*, State of New York University Press, Albany 1997.

ID., *Pragmatism, Postmodernism, and the Future of Philosophy*, Routledge, New York 2003.

SINI, C., *Il pragmatismo americano*, Bari, Laterza, 1972.

WAHL, J., *Les Philosophie Pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, Alcan, Paris 1920.

WIENER, P.P., *Evolution and the Founders of Pragmatism*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1972.

SITI WEB:

http://www.pragmatism.org

http://www.des.emory.edu/mfp/james.html

http://wjcybrary.net

INDICE ANALITICO E DEI NOMI